3 17 5891 0

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

VERSAILLES — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS

LaOrQS
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME QUARANTE-TROISIÈME

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

PARIS

A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER

83 bis, RUE LAFAYETTE

1901

436201
6.6.45

DS
101
R45
t.43

MÉLANGES JUDÉO-ARABES[1]

I

'Abd al-Sayyid al-Isra'ili.

'Abd al-Sayyid al-Isrâ'ili était un contemporain, plus jeune, de Sa'îd b. Hasan d'Alexandrie, dont la conversion à l'Islamisme et la lutte contre son ancienne croyance a fait l'objet d'une étude dans cette *Revue*[2]. Il était médecin au Caire. Sur sa personne et l'histoire de sa conversion à l'Islamisme nous avons le récit, écrit environ un siècle après l'événement, du théologien et historien Ahmed ibn Hadjar al-Askalâni (1371-1448), dans son *Histoire des hommes éminents du VIIIe siècle de l'hégire*[3].

عبد السيّد بن اسحق بن يحيى الاسرائيلّى الحكيم الفاضل بهاء الدين بن المهذّب كان ديّان اليهود وكان يحبّ المسلمين ويحضر مجالس الحديث وسمع عن[4] المزّى ثمّ هداه الله تعالى وأسلم وتعلّم القرآن وجالس العلماء وكان ماهرًا فى صناعة الطبّ والكحل قال ابن كثير كان اسلامه يوم الثلاثاء... ذى الحجّة سنة ٧٠١ حضر هو واولاده الى دار العدل فأسلموا جميعا فأُكرموا إكرامًا زائدًا لانّهم أسلموا طائعين على نصره وعمل فى تلك الليلة فى داره خَتْمة وولِيمة[5] عظيمة حضرها القضاة والعلماء وأسلم على يده جماعة من اليهود من أقاربه وخرجوا يوم عيد الأضحى يكبّرون مع المسلمين وفرح الناس بهم فرحًا زائدًا وأكرمهم إكرامًا عظيمًا مات فى جمادى الآخرة سنة ٧١٥

[1] Les caractères arabes employés dans cet article viennent de l'Imprimerie nationale.

[2] *Revue*, XXX, p. 1 et suiv.

[3] Ms. de la bibliothèque impériale à Vienne, Mixt., n° 245 II, fol. 167 *b*.

[4] Ms. وسمعه.

[5] Ms. sans le *waw* de conjonction.

« *'Abd al-Sayyid b. Ishâk b. Yahyâ l'Israélite, le médecin distingué* (appelé) *Bahâ al-dîn b. al-Mouhaddib.*

» Il fut dayyân des Juifs et aima les Musulmans et avait l'habitude d'assister aux conférences sur les traditions ; il assista, entre autres, à celles d'Al-Mizzî [1]. Puis Allah le dirigea sur le chemin véritable et il embrassa l'Islamisme. Il étudia le Coran et fréquenta la société des ulémas ; il fut très habile dans l'art médical et dans l'ophtalmologie. Ibn Kathîr [2] dit : « Sa conversion eut lieu un mardi dans le mois Du-l-higga de l'année 701 (= juillet 1302). Il parut avec ses enfants dans le palais de justice [3], et tous ils embrassèrent l'Islam. Là-dessus ils reçurent de grands honneurs, s'étant spontanément convertis en vue de la consolidation de l'Islam. Le soir de ce jour il organisa chez lui une Hatmah [4] et un grand banquet, auquel les câdis et les ulémas prirent part. A son instigation, un grand nombre de ses proches passèrent à la religion de Mahomet. Lors de la fête du sacrifice ils sortirent tous (sur le lieu de prière à ciel ouvert), poussant avec les Musulmans l'exclamation des *Allâhou akbar* usitée en cette fête. Les gens en furent très heureux et leur rendirent beaucoup d'honneurs. Il mourut au mois Djoumâda II de l'année 715 (= septembre 1315). »

***

Dans les récits des conversions des Juifs et des Chrétiens à l'Islam, l'une des circonstances les plus fréquentes, c'est la présence à l'enterrement de quelque mahométan particulièrement pieux. Tout à fait fabuleux est le nombre des individus qu'on dit s'être convertis lors de l'inhumation de l'Imâm Ahmed ibn Hanbal [5]. On attribue le même effet à l'enterrement d'autres personnages importants. La cause de ce changement de sentiments est la vue de la multitude des assistants et l'expression de leur douleur.

Voici ce que nous rapporte un témoin oculaire sur l'enterrement du grand savant hanbalite Mouhammed b. Ahmed al-Schîrâzî, nommé Aboû Mançoûr al-Hayyât (à Bagdad 499/1105) [6] :

[1] Il s'agit du célèbre docteur Yûsuf b. al-Zakî abu-l-Haddjâdj al-Mizzî (né en 654/1256, mort en 742/1341).

[2] Historien (701/1301-774/1373) ; voir Brockelmann, *Gesch. der arab. Litteratur*, II, p. 49. Ibn Kathîr fut aussi le disciple de Mizzî ; il eut donc facilement l'occasion d'obtenir dans ce cercle des renseignements sur le converti Bahâ al-dîn.

[3] *Dâr al-'adl* ; tel était le nom du siège du mufti au Caire à cette époque ; voir Quatremère, *Hist. des Sultans Mamlouks de l'Egypte*, I, II, p. 213. Cf. *Mufti dâr al-'adl*, Khalîl al-Dâhiri, éd. Ravaisse (Paris, 1894), p. 115, 14.

[4] Récitation du Coran du commencement à la fin.

[5] Patton, *Ahmed b. Hanbal and the Mihna* (Leyde, 1897), p. 172.

[6] Dans Ibn Rédjeb, *Tabakât al-Hanâbila* (ms. de la bibliothèque de l'université de Leipzig, D. C., n° 375, fol. 22 *a*).

حضرتُ جنازة الشيخ الاجلّ ابى منصور بن يوسف وابى تمّام بن ابى موسى القاضى فلم ار قطّ اكثر خلقا ممّن حضر جنازة الشيخ ابى منصور قال فاستقبلنا يهودىّ نرأى كثرة الزحام والخلق فقال اشهد انّ هذا الدين هو الحقّ فأسلم

« J'assistai à l'inhumation de l'excellent Cheich Aboû Mançoûr b. Yoûsouf et d'Aboû Temâm b. Abi Moûsâ ; or, jamais on ne vit tel concours de monde qu'aux obsèques d'Aboû Mançour [al-Hayyât]. (En cette circonstance) un Juif vint à notre rencontre. Lorsqu'il vit ce concours et cette multitude de peuple, il s'écria : « J'atteste que cette religion est la vérité ! » et il passa à l'Islam aussitôt. »

II

Al-Harizi.

Le nom de *Harîzî* est-il le véritable nom de famille du traducteur et imitateur juif de Harîrî, le poète arabe des Makames, ou ce nom n'est-il qu'une épithète littéraire ? Cette question a souvent fait l'objet de dissertations. M. Moïse Schwab vient de rassembler tous les matériaux relatifs à ce sujet [1].

Ce qui contribuera à éclaircir la question, c'est que al-Harîzî est un nom de famille qui se rencontre fréquemment dans l'Orient musulman [2]. Celui qui écrit ces lignes connut en 1896 à Edfu (Haute-Egypte) un jeune docteur du Coran du nom de Hâmid Mouhamed 'Abdallâh al-Harîzî, *mouderris* à la mosquée de l'endroit. C'est lui qui lui fournit quelques informations sur les antiquités mahométanes de la ville célèbre pour son temple de Horus [3]. Le nom de Harîzî se retrouve aussi en Espagne. Comme exemple, je citerai un célèbre styliste Aboû Merwân 'Abd al-Malik b. Idris, qui était connu sous le nom de Ibn al-Harîzî [4].

Ce nom de famille fait supposer que, dans la suite des générations qui le portaient, il y eut un individu appelé Harîz, auquel les descendants rattachaient leur *nisba*. Assurément ce nom n'est pas un de ces noms arabes que nous trouvons dans l'onomastique

[1] *Journal asiatique*, 1901, I, p. 163.
[2] Cf. *Tâdj al-'aroûs*, *s. v.*, IV, p. 25.
[3] Voir mon article dans le *Globus*, LXXI (1897), p. 238.
[4] *Al-Dabbi* (Bibl. hisp. arab.), éd. Codera, p. 149.

des Juifs orientaux. Néanmois il n'est pas improbable que quelque ancêtre de l'auteur de Tahkemôni se le vit attribuer et qu'il devint ensuite la *nisba* de ses descendants. Nous estimons donc que le nom de אל־חֲרִיזִי doit être comparé à celui de الحريزى, qui est originaire d'Espagne.

III

Controverse halachique entre Mahométans et Juifs. — אבק רבית.

Au cours des rapports halachiques entre Mahométans et Juifs il y a eu, de très bonne heure, des occasions et des sujets de polémique. Déjà dans la vieille littérature des traditions, on reproche à plusieurs reprises aux docteurs juifs de permettre de vendre les parties grasses de l'animal qu'il leur est défendu de manger, tandis que certains objets (par exemple le vin), que la loi mahométane interdit, sont en même temps *asour be-hanâ'â*[1] et ne sauraient être vendus. « Dieu fasse périr les Juifs — ainsi parle le prophète ! — Ils rendent liquides et vendent des parties grasses qu'il leur est défendu (de consommer)[2]. »

Les Juifs se défendaient d'une pareille attitude ; c'est ce qui ressort d'une controverse sur cet objet entre théologiens juifs et théologiens musulmans, controverse examinée par le câdi andalou 'Iyâd (mort en 1149)[3]. « Quelques Juifs et hérétiques ont objecté contre nous ce qui suit : Si vous posez le principe que toute jouissance de choses interdites est défendue, comment justifiez-vous qu'un fils qui a hérité de son père une esclave avec laquelle celui-ci a eu commerce, puisse vendre une pareille esclave et bénéficier du prix de vente, attendu que cette esclave est pour lui *harâm*[4] ? »

Le subtil câdi n'a pas eu de peine à réfuter cette objection comme étant un sophisme (*tamwih*); mais les arguments qu'il a pu faire valoir n'intéressent pas le lecteur.

[1] Cf. sur des questions semblables entre Caraïtes et Rabbanites, *Kouzarî*, III, ch. XLIX (éd. Hirschfeld, p. 198-199 en haut).

[2] Bouchârî, *Kitâb al-bouyoû'*, n° 103 : قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها

[3] Ce célèbre théologien mahométan, contemporain du père de Maïmonide, remplit les fonctions de câdi dans sa ville natale de Cordoue, puis à Grenade et au Maroc ; voir Brockelmann, *Gesch. d. arab. Litteratur*, I, p. 369.

[4] Dans Nawawî *Commentaire sur Mouslim*, IV, p. 50.

On voit que le *pilpoul* occupe une belle place dans la littérature religieuse de l'Islam et que Juifs et Musulmans dans leurs rapports l'exerçaient à l'envi.

Nous avons montré autrefois que la loi islamique a fait plus d'un emprunt à la halacha rabbinique [1]. Nous en citerons un nouvel exemple à propos de אבק רבית « la poussière de l'usure ». C'est là une expression qui, par la voie juive, s'est introduite dans les documents juridiques de l'Islam.

Dans les sounan eschatologiques d'Aboû Dâwoûd nous trouvons la parole suivante du Prophète : « Il viendra un temps où il n'y aura personne qui ne se nourrisse de gains usuraires ; et s'il ne s'en nourrit pas précisément, quelque chose de sa fumée (*douchân*) l'atteindra toujours. » Là-dessus il existe la variante suivante : « quelque chose de sa *poussière* (*min ghoubârihi*) l'atteindra [2] ». C'est avec cette variante, qui représente le texte véritable, que la parole est reproduite dans les citations postérieures. Aboû Tâlib al-Mekkî (mort en 996 de l'ère chrét.), auteur d'un ouvrage mystico-éthique, « Aliment des cœurs [3] », explique l'expression « poussière d'usure » dans le sens suivant : « L'usure pénètre chez lui subrepticement, sans qu'il la pratique d'une façon positive et voulue, tout comme la poussière s'insinue dans les narines du passant. L'usure sera si généralement répandue, que personne ne pourra se préserver de son effet [4]. » On voit comme les commentateurs s'ingénient à interpréter la métaphore incomprise, depuis qu'on avait oublié sa véritable origine. Il n'y a aucun doute que l'arabe *ghoubâr al-ribâ* ne soit une traduction du rabbinique אבק רבית, en opposition avec *'ayn al-ribâ* [5], c'est-à-dire usure réelle, non équivoque. Les Mahométans avaient, dans des temps plus anciens, connu le vrai sens de l'expression, témoin al-Nasâ'î, qui a recueilli l'expression (mais seulement avec la leçon *ghoubâr*) dans son livre et y a laissé une place dans son chapitre sur « le moyen et le devoir d'éviter les pratiques commerciales douteuses [6] ». Cela montre dans quel sens il entend la « poussière de l'usure ».

[1] *Revue*, XXVIII, p. 78.

[2] Ed. du Caire, 1280, II, p. 54. يأتي على الناس زمان لا يبقى احد الا اكل الربا فان لم يأكله اصابه من بخاره، قال ابن عيسى اصابه من غباره.

[3] *Mouhâdarât al-oudabâ*, I, p. 289 ; *'Ikd'*, I, p. 328.

[4] *Koût al-Kou'oûb*, II, p. 286.

[5] *Mouslim*, IV, p. 57.

[6] *Sounan al-Nasâ'î* (éd. du Caire, 1312), II, p. 212.

IV

Caraites et Zahirites.

A l'indication que nous venons de donner, de l'influence judaïque sur la théologie de l'Islam, nous joindrons la correction d'une conception erronée et qui s'est récemment produite dans cet ordre d'études. Dès 1872, on avait signalé à plusieurs reprises la polémique dirigée par le Mahométan andalou Ibn Hazm contre les écrits religieux du judaïsme. Récemment, M. Hartwig Hirschfeld s'est de nouveau occupé de cette littérature polémique [1].

En passant, il touche aussi à la position zâhiritique d'Ibn Hazm dans la théologie islamique. « Comme on le conçoit facilement, dit M. H., il existe une certaine analogie entre le mouvement zahirite et les tendances des Caraïtes [2]. » Or cela n'est pas si facile que cela à comprendre, attendu qu'on ne trouverait pas aisément d'opposition plus marquée que celle qui existe entre les principes de ces deux écoles. Les Zahirites partent de cette idée que, dans la déduction de la Loi, tous *les éléments spéculatifs* sont *exclus a priori*. Ce principe constitue sa différence spécifique en face des autres écoles. Rien ne lui répugne comme le *kiyâs* (l'analogie), la poursuite de la *ratio legis* (*'illa*) et l'emploi de moyens spéculatifs en matière de théologie. La science religieuse des Caraïtes, au contraire, use, dès l'abord, du הקש et d'autres méthodes spéculatives. Comme on le sait, ils ont admis de très bonne heure les *Treize middot* de R. Ismaël. Ils ne reculent pas devant l'*opinio*, que la théologie mahométane appelle *ra'y* et qu'ils traduisent par דעה. A l'instar des écoles de Ra'y, combattus par les Zahîrites, leur déduction de la Loi se fonde sur ce qui est *écrit*, sur l'*analogie* et le *consensus* (= *idj'mâ'*, קבוץ ou עֵדָה [3]). Al-Kirkisânî commence son *Livre des lumières* par un chapitre « sur la nécessité de *la recherche et de la spéculation et de la détermination de l'argument rationnel et analogique* [4] ». C'est seulement contre

[1] *Mohammedan criticism of the Bible, J. Q. R.*, XIII, p. 222-240.

[2] *L. c.*, p. 225, 5.

[3] Par exemple, Sahl b. Mazliah, dans *Eschkol*, n° 168, et surtout Schreiner, *Studien über Jeschu'a ben Jehuda* (Berlin, 1900), p. 69 et suiv. — Menahem Gizni dans *Likkoute Kadmonijjoth*, notes, p. 51, en bas, dit : גדל הש"י בתוך עדתו אנשים חכמים וכו' יודעים בתקון הקדמות ובעשיית ההקש ובהשגת התולדה על פי החקירה.

[4] Poznanski, *Steinschneider-Festschrift*, p. 196, 19.

l'exagération de l'analogie, l'emploi de l' « analogie du second degré[1] », comme elle apparaît, par exemple dans les lois matrimoniales des partisans de la théorie du רכוב, que proteste le caraïsme orthodoxe. Mais leur méthodologie pose la justification, et même la nécessité des raisonnements analogiques. Or, ce point de vue diffère *toto cœlo* de celui des Zâhirites ; il est donc impossible de parler d'une parenté ou seulement d'une ressemblance entre ces deux écoles.

C'est précisément en cela que consiste le reproche que Juda ha-Lévi ne se lasse pas de répéter dans sa polémique contre les Caraïtes[2]. Il leur en veut, parce qu'en face de la stabilité d'une tradition intangible, comme elle se présente dans le rabbinisme, ils se permettent une trop libre השתדלות (*idjtihâd*) et une trop grande spéculation indépendante. De leur emploi immodéré du Kiyâs il dérive la multiplicité divergente de leurs doctrines et le manque d'unité de leurs pratiques religieuses ; le même reproche leur a été adressé de la part des Rabbanites à diverses époques[3].

Donc il n'y a pas eu d'influence exercée sur le mouvement zâhirite par les tendances caraïtes ; il faut en écarter jusqu'à l'hypothèse.

A ce propos, nous signalerons une petite correction de texte[4] dans l'étude de M. Hirschfeld. Parmi les expressions anthropomorphiques de la Bible, on cite, p. 240, 1 : اصنع الىّ سمعك ; M. H., p. 231, note 3, tient cela pour une méprise de עשה אתי למען שמך (Ps., CIX, 21). Mais il faut corriger en أصْغِ الىّ سمعك et y voir la traduction de הַטֵּה אלי אזנך.

V

Le juge corruptible.

De nombreux traits mentionnés dans la littérature mahométane témoignent du peu d'estime que le peuple professait pour la ma-

[1] *Likk. Kadm.*, *ibid.*, p. 147 : אלקיאס עלי אלקיאס.

[2] *Kouzarî*, III, ch. XXIII et suiv. (éd. H. Hirschfeld, p. 177 et suiv.).

[3] Consultations du רדב"ז, n° 774, sur les Caraïtes : תפח רוחו אם כן תורתכם בחירית תופשים מה שהוא נאות לכם ומניחים מה שאינו נאות נמצא כל אחד מפרש במצות הכתוב מה שירצה וכו'.

[4] P. 235, avant-dernière ligne يقولون, lis. يعولون ; 236, 8, المقرى, lis. المفرى « invention mensongère » ; 237, 16, فرى, lis. عزى = עזר ; 239, 6, ونسوها, lis. ونشوها ; *ibd.*, l. 15, ويرى, lis. ونزل.

gistrature. Aux nombreuses paroles des textes de la tradition religieuse qui indiquent de la méfiance à l'égard des magistrats de carrière correspondent des sentiments semblables dans les livres purement littéraires ainsi que dans la littérature populaire. Innombrables sont les pochades dont les juges font les frais [1]. Leur bêtise et leur corruption fournissent un thème continuel. Aussi proverbiale que la sottise du câdi de Djoubbal est l'injustice du *câdi de Sadoûm* (Sodome) [2]. Cette ville de Sodome, souvenir de la Bible, dans ce cas comme dans d'autres, est transportée, pour des raisons tendancieuses, en d'autres régions que celle qui lui est assignée par la géographie biblique [3].

Dès lors on comprend que les Mahométans pieux cherchent volontiers les juges iniques et corrompus dans l'entourage qui pour eux est le comble de l'impiété, à savoir dans l'entourage des Omiades et particulièrement du détesté Haddjâdj b. Yoûsouf. Ce gouverneur tout-puissant avait placé al-Moughîra b. ʿAbdallâh de la tribu de Thakîf comme juge à Koufa. Les pieux Mahométans racontaient qu'un jour deux personnes portèrent leur litige devant Moughîra. L'une d'elles, qui connaissait son juge, lui fit cadeau d'un lampadaire de cuivre fin [4]. Mais, de son côté, l'autre plaignant, voulant gagner le juge, lui envoya un mulet. Lors des débats de l'affaire, le juge sembla pencher en faveur du plaignant au mulet. Alors l'autre s'avisa de rappeler au juge son cadeau et il y fit allusion par ces mots : « Ma cause est pourtant plus lumineuse qu'une lampe ». Comme il répétait cette phrase trop souvent, le juge finit par dire : « Malheur à toi ; le mulet a heurté le lampadaire et l'a brisé (dans l'autre version : « a éteint sa lumière [5] »).

C'est, comme tout le monde sait, une anecdote racontée par les rabbins dans le Talmud, *Sabbat*, 116 *b*, et la *Pesikta di R. Kahana* (éd. Buber), 122 *b* [6], et qui a été appliquée au juge injuste de Hadjâdj.

[1] Très caractéristique est l'histoire du câdi Chalîdjî à Bagdad au temps du calife Amîn, *Aghânî*, X, p. 123.

[2] Les proverbes dans al-Meidâni, I, p. 168.

[3] Voir mes notes dans *Ausland*, 1884, p. 329. Le lieu de la catastrophe de Sodome et de Gomorrhe est porté au nord de la Syrie. Kazwîni, *Cosmographie*, éd. Wuestenfeld, II, p. 95, 10, confond la Mer Morte avec le lac de Tibériade.

[4] Dans l'une des versions *sirâdj* (comme *Sabb.*, שרגא) ; dans l'autre *manâra* (comme dans j. *Yoma*, מנורה).

[5] Ibn Kouteyba, *ʿOuyoûn al-achbâr*, éd. Brockelmann (Leyde, 1901), I, p. 72 ; *al-Râghib al-Isfahânî*, *Mouhâdarât al-oudabâ* (le Caire, 1287), I, p. 125.

[6] Sur des passages parallèles au proverbe dérivé de pareils récits, voir Kohut, *Aruch completum*, *s. v.* כף, 8, IV, p. 287 *b*, en bas.

VI

L'ANE ET L'ÉCHELLE.

Les post-scriptum des mss. hébreux renfement très souvent le vœu du copiste[1] « qu'il ne lui arrive point de tort, depuis aujourd'hui jusqu'à l'éternité, tant que l'âne ne pourra grimper sur une échelle (עד שיעלה החמור בסולם) ». Quelquefois il y a en plus « (l'échelle) dont rêva notre patriache Jacob[2] ». Pour cette expression, Zunz a trouvé un point de contact dans l'Agada[3].

Elle sera beaucoup plus claire encore, quand nous aurons remarqué qu'en Mésopotamie le fait pour un âne de gravir les échelons d'une échelle est une métaphore désignant une chose impossible, même à la suite des plus grands efforts. A. Socin signale le proverbe suivant qui avait cours en Mésopotamie : « A Alep l'âne peut grimper sur l'échelle. Voici l'âne et voilà l'échelle[4] », c'est-à-dire on rapporte des habitants d'Alep bien des choses merveilleuses et incroyables.

Parmi les constructions étonnantes qu'éleva à Bagdad le calife al-Mouktafî (commencement du xe siècle), il y avait une tour dénommée *Koubbat al-himâr* (coupole de l'âne), parce que la spirale y conduisant était très facile à gravir : même un âne habitué à la plaine aurait pu y monter (ce qui d'ordinaire passait pour une chose impossible[5]).

Au même groupe appartient une autre expression dont je dirai un mot. Le poète de makames Badî' al-Zamân al-Hamadânî dit une fois : « Si moi et toi nous vivons encore longtemps, je verrai peut-être encore l'ânesse (attelée devant le moulin) chevaucher sur le dos du meunier (*in 'ischnâ wa-'ischta — ra'eytou al-atân — yarkab al-tahhân*[6]).

[1] Par exemple *Litteraturblatt des Orients*, 1846, p. 44; Perreau, *Catalogo dei Codici ebraici della Bibl. di Parma non descritti dal de Rossi*, p. 161. Il y a beaucoup d'indications dans *Hebr. Bibliogr.*, XIII, p. 88 ; dans A. Epstein, *Die Wormser Minhagbücher (Kaufmann-Gedenkbuch*, p. 3, du tirage à part). — Cf. Steinschneider, *Vorlesungen über die Kunde hebr. Handschriften* (Leipzig, 1897), p. 48.

[2] Par exemple, dans Sam. Kohn, *Die hebr. Handschr. des ungarischen Nationalmuseums zu Budapest*, n° VI (tirage à part de *Magazin f. die Wissensch. d. Judenthums*, 1877).

[3] *Zur Geschichte und Literatur*, I, p, 207.

[4] *Z.D.M.G.*, XXXVII, (1883), p. 203, note 631.

[5] Guy Le Strange, *Bagdad during the Abbasid Caliphate* (Oxford, 1900), p. 254.

[6] Cité dans *Ma'âhid al-tançîç fî scharh schawâhîd al-Talchîç* (Le Caire, 1316), II, p. 37.

VII

L'invitation aux affamés avant le repas.

Parmi les pieuses habitudes de R. Houna on signale celle-ci. Avant de se mettre à table, il ouvrait régulièrement la porte de sa chambre, s'écriant : כל מאן דצריך ליתי וליכול « que tout indigent entre prendre sa part du repas[1] ». Cette formule est entrée dans la liturgie des premiers soirs de Pâque[2]. Bien que cette coutume de R. Houna soit mentionnée à titre de vertu individuelle, au sujet de laquelle Râbhâ remarque qu'il serait difficile de l'imiter à Mahouza, elle me paraît néanmoins être une coutume répandue dans le monde oriental. Schaw raconte, dans l'introduction de ses *Voyages*[3] : « Aussitôt que notre repas était prêt, l'un des Arabes qui étaient avec nous montait dans le lieu le plus élevé qu'il pouvait trouver, et là il invitait par trois fois à haute voix tous ses frères, les « Enfants des Fidèles », à venir manger avec nous, quoiqu'il n'y eût peut-être âme vivante, du moins de sa religion à cent milles autour de nous. Les Arabes observent constamment cette coutume, pour marquer, disent-ils, leur charité et leur hospitalité, toutes les fois qu'ils en ont occasion. »

C'est là effectivement une *ancienne* coutume arabe et qui n'est pas en usage seulement chez les Bédouins. On raconte qu'un des compagnons et porte-fanion de Mahomet, célèbre pour sa générosité, Sa'd b. 'Oubâda, de la tribu d'Ansâr, exerçait cette coutume. Il avait hérité de ses ancêtres païens l'habitude de gravir avant ses repas les tours de sa localité, et il s'écriait : « Quiconque aime la graisse et la viande vienne dans les demeures de Doulaïm b. Hâritha (ainsi s'appelait son grand-père[4]). »

VIII

Notes sur les Juifs dans les poésies arabes de l'époque ancienne de l'Islam.

1. Les poètes arabes des premiers temps de l'Islam mentionnent souvent le Juif en qualité de commerçant : il apporte des étoffes

[1] *Taanit*, 20 *b*.
[2] Cf. Reifmann, צירוף, II, p. 62.
[3] *Voyages*, trad. franç. (La Haye, 1743), préface de l'auteur, p. x.
[4] O. Loth, *Das Classenbuch des Ibn Sa'd* (Leipzig, 1869), p. 71.

aux habitants du désert. Al-Houteya, poète de la fin du paganisme arabe et du commencement de l'époque islamique, dit d'une prairie émaillée de mille couleurs : « Comme si les Juifs y avaient étendu leurs étoffes de soie, leurs écharpes chatoyantes [1] ». Ils ne pratiquaient pas ce métier seulement dans le désert, mais aussi dans les villes arabes. Nous en avons une preuve dans une histoire d'Aïscha, conservée parmi les traditions de Tirmidî. Le Prophète était revêtu de deux habits grossiers en étoffe de Katar (localité de l'Omân) ; ce vêtement lui parut fort incommode, car il était très lourd et le mettait en sueur. Il se trouva justement qu'un *drapier juif* vint de Syrie (à Médine) ; Aïcha fit une affaire avec lui [2].

On parle encore des Juifs comme vendant le fard appelé *Kouhl*. Nous trouvons la comparaison suivante : « Comme le *Kouhl* de l'œil que les Juifs ont broyé ».

On les cite particulièrement comme marchands de vins. J'ai donné ailleurs [3] une série d'indications sur ce point [4].

Ce commerce était également beaucoup pratiqué par des Chrétiens de Hira vers l'Arabie septentrionale [5]. Les « brocs de vin des Juifs » (*dinân Yahoûd*) servent aux poètes de sujet de comparaison [6]. Lorsque le poète koufite Mouslim b. al-Walîd (deuxième moitié du VIIIe siècle), qui a tant chanté le vin et les femmes [7], dit dans une description du vin : « clair, *juif*, ses possesseurs sont Arabes » (*sahbâ yahoûdiyyatoun arbâboul â l-'arabou*) [8], l'épithète de juif *peut* avoir été employée parce que le vin avait été vendu par des marchands juifs à des Arabes. On peut expliquer aussi — et j'avoue que cette explication a ma préférence pour ce passage — qu'on veut présenter le vin comme *vieux*. Pour exprimer cette idée, les poètes arabes ont l'habitude de comparer le vin à des peuples anciens (Babylone, etc.) ou à des

[1] *Diwân*, II, v. 3.

[2] Cité par Balawî, *Kitâb Alif-Bâ* (Le Caire, 1287), II, p. 37.

[3] Voir ma note sur le passage ci-dessus signalé du *Diwân de... Houtaya*, p. 62 *Z.D.M.G.*, XLVI, p. 185).

[4] Aux premiers temps de l'Islamisme, un fonctionnaire de l'Irak prélève l'impôt de tolérance (*djizya*) sur les Juifs en fournitures de vins, et les vend. C'est à cela que, d'après les sources citées dans Kastallani, IV, p. 121 ; V, p. 472, se rapporterait le rappel à l'ordre d'Omar contre Samoura b. Djoundab, dont parle Bouchâri, *Kitâb al-bouyou'*, n° 103.

[5] Jacob, *Altarabisches Beduinenleben* (Berlin, 1897), p. 99.

[6] Cf. encore *Aghâni*, IX, p. 121, 18.

[7] M. Barbier de Meynard a donné récemment une vive caractéristique de ce poète, *Un poète arabe du IIe siècle de l'hégire* (*Actes du XIe Congrès international des Orientalistes*. — Paris, 1897, IIIe section, p. 1-21).

[8] *Diwân*, éd. de Goeje, XXXII, v. 19.

rois anciens (vin *chosrouânien*, du temps de Kisra, etc.)[1]. Le même poète appelle ailleurs le vin *madjoûsiyyat al-ansâb*, de provenance magique[2]. C'est dans ce sens qu'il faudrait entendre *juif*. Son grand contemporain Abou Nouwâs en parle une fois comme de *yahoûdiyyat al-ansâb* « d'origine juive[3] ».

Ajoutons que le même Aboû Nouwâs dit une fois du vin qu'il veut faire passer pour *vieux*, qu'il est « du vin que les marchands de vin de Babylone ont choisi, et que les *Juifs de Soura* conservent depuis de longues années (*mimmâ ta'attakat al-Yahoûdu bi-Soûrâ*)[4] ». Ici aussi Soura[5] est présentée comme une ville spécifiquement juive. Abou Nouwâs écrivit vers la fin du VIIIe siècle. A peu près à l'époque de Saadia, le médecin en chef des califes, Sinân b. Thâbit b. Kourrah (mort en 943), fut chargé par le gouvernement de Bagdad de nommer pour tout l'empire des inspecteurs de santé, qui devaient surveiller les conditions sanitaires des provinces et traiter les malades pendant leurs voyages. Certains de ces médecins arrivèrent à Soura « dont les habitants étaient en majeure partie des Juifs » (*walghâlib 'ala ahlihi al-Yahoûd*). Les médecins font demander à Bagdad si leur mission concerne aussi la population de Soura. On leur répond affirmativement, mais ils doivent d'*abord* s'occuper des malades musulmans et ensuite seulement des Juifs[6].

Mouslim b. al-Walîd a le passage suivant qui n'est pas peu caractéristique sur les marchands de vins juifs. Après une description de bon vieux « vin de Karch, couleur de soleil, qui avait attendu pendant des années dans son outre », il raconte par quel stratagème il s'est procuré à bas prix la précieuse liqueur : « J'ordonnai au *Djâloût des Juifs* de le frapper de saisie (*wa-amartou Djâloût al-Yahoûdi bi-kabdihâ*) ; aussi je pus l'acheter (à bon marché) et y utiliser mon argent[7]. » Cela signifie sans doute qu'il obtint à d'excellentes conditions la marchandise confisquée, qui fut probablement vendue judiciairement. Le Resch Galouta[8], que le poète voit dans son imagination intervenir en sa faveur, ne pouvait apparemment pratiquer la confiscation que sur des objets appartenant à des Juifs.

[1] Voir des exemples dans mes notes sur *Al-Houteya*, II, v. 18.
[2] *Diwân*, éd. de Goeje, II, v. 8.
[3] *Diwân Abî-Nouwâs*, éd. Iskender Asâf (le Caire, 1898), p. 239, 5.
[4] *Ibid.*, p. 289, 5.
[5] Cf. la détermination topographique dans de Goeje, *Z.D.M.G.*, XXXIX, p. 11 et suiv.
[6] *Ibn Abi Ouçeybi'a*, éd. Aug. Müller, I, p. 221.
[7] *Diwân* de Mouslim, XXVII, 30.
[8] A remarquer qu'ici *ra's al-djâloût* (voir *Revue*, VIII, p. 121 et suiv.) est abrégé en *djâloût*.

Le même poète fait, à propos de vin, une autre allusion aux Juifs ; ce vin serait *min 'amal al-naçârâ lam taghdouhâ-l-Yahoûdou* » (préparé par des Chrétiens, si bien que les Juifs n'en boivent point [1] — סתם יינם).

2. En décrivant les restes de vieilles demeures (*atlâl*), les poètes comparent volontiers les ruines à des signes d'inscriptions délabrées (ordinairement himyarites) [2] ; nous rencontrons très souvent aussi des caractères d'écriture *hébraïque*, d'écriture juive, comme objet de comparaison. 'Abd allâh b. al-Ziba'rî, témoin oculaire de la « bataille du fossé » de Mahomet, dit des ruines, qu'il dépeint au début de son poème, dirigé contre les ennemis de l'Islam, « comme si leurs traces étaient l'écriture des Juifs [3] ». Al-Schammâch (contemporain de al-Houtaya) : « Comme un docteur juif (*habr*) de Taïma écrit de sa droite l'écriture hébraïque (*'ibrâniyyatan*), enchevêtrant les lignes (ne les distinguant pas bien) [4] ». De même, Dou-l-roumma : « Comme si sur la surface de leur sable la plume juive avait tracé les signes mystérieux des écritures [5] ». Djerîr aussi pense à l'écriture hébraïque, quand il dit d'un lieu désolé qu'il ressemble « à des rimes mystérieuses sur des parchemins datant du temps de Moïse [6] ». Le poète de la transition entre la période omiade et l'abbasside (deuxième moitié du VIIIe siècle), Abou Hayya al-Noumayri emploie une comparaison semblable : « ainsi que fut tracée l'écriture de la main d'un Juif, qui tantôt rapproche (les signes) tantôt les écarte [7]. »

3. Nous avons jadis montré que dans les écrits arabes on attribue aux Juifs toutes sortes d'usages qui sont purement imaginaires. Tout à fait étrange est le suivant dont parle une poésie du temps du calife Othman. Le poète Sâlim b. Dâra dit, dans une satire contre la tribu de Tarîf b. 'Amr : « Lorsque quelqu'un d'entre eux meurt,

[1] *Diwân*, XXVI, v. 55.

[2] *Muhammedanische Studien*, II, p. 7 et suiv.

[3] *Ibn Hischâm*, éd. Wüstenfeld, p. 702, 11.

[4] *Lisân al-'arab*, *s. v.* حبر, V, p. 229 ; *s. v.* عرض, IX, p. 46 ; et encore *Tâdj al-'aroûs*, *s. v.*

[5] *Diwân*, ms. de la bibliothèque du Caire (Adab., n° 562), XX, v. 4.

كأنّ قرا جرعاءها رَجَّعَتْ بهِ يهوديّةُ الأَقْلامِ وَحْيَ الرسائل

Scholie : يقول دارٌ بها كتاب يهوديّ لِقِدَمِها

[6] *Jâkoût*, IV, p. 433, 20.

[7] *Sîbawaïhi*, éd. H. Derenbourg, I, p. 76, 4 ; traduction allemande de G. Jahn, *Sibawaihis Buch über die Grammatik*, I, p. 115. Les variantes sur ce vers sont dans *Tâdj al-'aroûs*, *s. v.* حبر ; là les premiers mots sont : كما خطّ الكتاب بكفّ الخ Sibaw. كتحبير الكتاب بخطّ.

ils lui enduisent la partie postérieure d'huile d'olive et l'enveloppent dans des étoffes à dessins variés » (kirâm) [1]. L'explication traditionnelle des philologues pour ce vers est que Sâlim reproche à ses ennemis de pratiquer des mœurs juives (*nasabahoum ilâ altahawwoud*) [2]. C'est pour les faire soupçonner d'être d'origine juive, manœuvre fréquemment employée dans la poésie satirique des Arabes [3].

4. Parmi les sujets de raillerie en pays arabes il y a certaines bizarreries de la langue juive. On a déjà fait remarquer [4] qu'il faut établir une différence entre *al-lougha al-'ibrâniyya* (langue hébraïque) et *loughat al-Yahoûd* (langage des Juifs, particularités du langage populaire) [5]. A Médine on appelle leur façon de parler *ratan*, baragouiner [6]. Si nous nous en rapportons à la seule donnée positive que nous ayons là-dessus, nous remarquerons que ce qu'on nous donne comme un dialecte spécialement juif est le fait de tous les dialectes arabes populaires : le *th* aspiré (ث) devient *t* (ت), Or. Aboû Zayd al-Ansâri (à Baçra, vers 830) présente cela comme une particularité de la *loughat al-Yahoûd* [7]. Le poète al-Bouhtouri (820-897) reproche à son adversaire Ibn al-Barîdî de ressembler dans son élocution aux Juifs : « quand il parle, il ne lève pas sa langue [8] ».

I. Goldziher.

[1] *LA*, *s. v.*, حمم, XV, p. 50.

[2] *TA.*, *s. v.*, VIII, p. 264.

[3] Cf. *Muhammed. Studien*, I, p. 204.

[4] *Z.D.M.G.*, XXVI (1872), p. 766, note 5. Cf. Steinschneider, *Introduction to Arabic Literature of Jews*, II, n° 38 (*J.Q.R.*, XIII, p. 364), où toutefois il n'est tenu compte que des particularités de la transcription juive de l'arabe.

[5] Dans le langage postérieur, on ne fait pas une différence aussi stricte ; par exemple Ibn abî Ouçeybi'a, éd. A. Müller, II, p. 50, 18 : Merwân b. Djanah avait de profondes connaissances *fî 'ilm lisân al-'arab wal-yahoud* ; *ib.*, ligne 22 : Ishâk b. Kastar était éminent *fî 'ilm al-lougha al-'ibraniyya*.

[6] Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, IV (Médine avant l'Islam), p. 14, note.

[7] *Kitâb al-nawâdir* (Beyrout, 1894), p. 104.

[8] *Diwân al-Bouhtouri* (éd. Stamboul, 1300), p. 217, 7.

LA BIBLE LATINE EN AFRIQUE

(SUITE ET FIN [1])

IV

La Bible latine en Afrique depuis la publication de la Vulgate. — Introduction d'éléments nouveaux. — L'*Itala* et les textes dits « italiens ». — La Vulgate de saint Jérôme. — La Bible de saint Augustin : son caractère éclectique. — Inscriptions bibliques du IVe et du Ve siècles. — Persistance des anciennes versions chez les donatistes. — Les citations des polémistes du Ve et du VIe siècles : Victor de Vita, Vigilius de Thapsus, saint Fulgence, Primasius, etc. — Les textes dits « africains de basse époque ». — Fragments des Épîtres catholiques dans le Palimpseste de Fleury. — Physionomie des Bibles africaines au temps des Vandales et des Byzantins.

Cette histoire se complique, vers la fin du IVe siècle, par l'introduction en Afrique d'éléments nouveaux : tout d'abord, les textes dits « italiens » du Nouveau Testament, et les textes analogues de l'Ancien Testament; plus tard, la célèbre traduction de saint Jérôme, destinée à devenir en grande partie la Vulgate de l'Église catholique. Ces versions d'origine étrangère tiennent déjà une place très considérable dans la Bible de saint Augustin. Désormais elles se juxtaposeront ou se mêleront aux vieux textes « africains » dans les recueils locaux de livres sacrés.

C'est saint Augustin qui paraît avoir introduit en Afrique les versions du groupe « italien [2] ». Le nom même qu'on leur donne vient d'un passage de son traité sur la *Doctrine chrétienne :* « Parmi les traductions, dit-il, à toutes les autres il faut préférer l'*Itala,* car elle serre de plus près les mots, et la pensée y est nette [3]. » De ce passage on a donné des interprétations très di-

[1] Voyez tome XLII, page 129.

[2] Du moins n'en trouve-t-on pas trace avant lui chez les auteurs du pays, sauf peut-être chez Victorin, qui vivait à Rome (voyez plus haut, ch. III).

[3] Saint Augustin, *De doctrin. Christ.*, II, 15 : « In ipsis autem interpretationibus, *Itala* cæteris præferatur ; nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiæ. »

verses. Pendant longtemps, on a désigné par le terme vague d'*Itala* l'ensemble des versions ou des revisions antérieures à la Vulgate. Tout récemment, par une série d'ingénieuses inductions, l'on a prétendu identifier l'*Itala* avec la traduction même de saint Jérôme[1]. Mais le système généralement admis aujourd'hui est de beaucoup le plus vraisemblable : l'*Itala* n'est que la plus importante de ces recensions « italiques » du IVe siècle, qui apparaissent chez saint Ambroise et les auteurs italiens du temps, qui se sont conservées partiellement dans beaucoup de manuscrits, et qu'on retrouve chez saint Augustin lui-même. A la fin du IVe siècle, on désignait spécialement sous le nom d'Italie le « diocèse d'Italie », c'est-à-dire le nord de la péninsule, la circonscription politique dont Milan était la capitale. Dès lors, l'*Itala* proprement dite doit être la revision biblique alors en usage dans cette région, et probablement faite à Milan par les soins ou sous les yeux de saint Ambroise[2]. Si l'on songe qu'Augustin a passé justement quelques années à Milan, qu'il s'y est converti et qu'il y a été baptisé par saint Ambroise, on s'explique très naturellement qu'il en ait rapporté des manuscrits bibliques nouvellement revisés : cette *Itala* qu'il mentionne et qu'il préfère à toutes les autres éditions ou traductions latines de la Bible.

Ce qui nous importe surtout ici, c'est ce fait absolument incontestable : l'introduction en Afrique de versions nouvelles, assez différentes des versions « africaines », qui jusque-là avaient seules circulé dans le pays. Quoi qu'on pense de l'*Itala*, les textes « italiens » ont une physionomie très distincte. Si l'on y rencontre assez

[1] Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, p. 60 et suiv. Cf. Mercati, *Rivista bibliografica italiana*, 1896, p. 261 et suiv. ; Lejay, *Revue critique*, 1897, II, p. 205. — L'hypothèse de Burkitt soulève des objections de toute sorte. En voici quelques-unes, tirées du texte même de saint Augustin. — 1° Dans le passage où est proclamé le mérite de l'*Itala*, il n'est question que de l'Ancien Testament ; or c'est seulement pour les Évangiles que l'on constate quelquefois chez saint Augustin l'emploi systématique de la Vulgate (Burkitt, *o. l.*, p. 66 et suiv.). — 2° L'éloge de l'*Itala* est immédiatement suivi de ces mots : « Et latinis quibuslibet emendandis græci adhibeantur, in quibus Septuaginta interpretum, quod ad Vetus Testamentum attinet, excellit auctoritas » (*De doctrin. Christ.*, II, 15). On ne s'expliquerait guère cette réflexion, si l'*Itala* était la Vulgate. Saint Augustin voudrait-il qu'on revisât la Vulgate ? Ce serait une condamnation bien dure et bien sommaire des travaux de saint Jérôme, dont il parle ailleurs avec plus de ménagements ; et, en ce cas, il eût fait tout au moins une exception pour la version des Évangiles, qu'il approuvait sans réserve. — 3° Enfin, pour l'Ancien Testament, comment saint Augustin aurait-il pu dire ici qu'il faut préférer à toutes les autres versions la Vulgate, c'est-à-dire la version d'après l'hébreu ? N'a-t-il pas affirmé nettement, et dans ses lettres mêmes à saint Jérôme (*Epist.*, 28, 2 ; 71, 2-4 ; 82, 5 — Migne), qu'il s'en tenait aux traductions faites d'après les Septante ? — On voit que le passage de saint Augustin deviendrait inintelligible, si l'on admettait que par le mot *Itala* il voulait désigner la Vulgate.

[2] S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 6.

souvent des leçons africaines, ils n'en sont pas moins, et avant tout, très étroitement apparentés aux textes « européens » : ce sont des textes « européens revisés ». C'est donc bien une autre famille de versions bibliques qui débarque alors en Afrique. Elle y est d'ailleurs accueillie avec empressement, grâce à l'autorité de saint Augustin ; elle s'y acclimate aussitôt, s'y répand en tout sens, s'y rallie fréquemment à la famille indigène, et elle y prend si bien racine qu'elle finira par y pousser des rejetons.

Le succès même des versions « italiennes » devait y entraver plus tard les progrès de la Vulgate. On sait comment saint Jérôme fut amené à entreprendre une refonte complète de la Bible latine. Depuis Constantin, l'Église se préoccupait d'achever son organisation. Les évêques des pays latins s'inquiétaient de voir les livres saints de plus en plus défigurés par le caprice des traducteurs, le parti pris des hérétiques ou la maladresse des copistes. De là, au cours du IVe siècle, tous ces essais de revision, dont on surprend déjà quelques traces chez Victorin, peut-être aussi chez saint Optat, et d'où est sorti le groupe entier des textes « italiens ». Saint Jérôme connaissait bien ces recensions, puisqu'il les a souvent prises pour base de ses travaux ; et peut-être songeait-il à l'*Itala* du diocèse de Milan, quand il citait « le plus habile interprète de ce temps [1] ». Cependant, il jugeait très sévèrement l'ensemble des versions et des revisions de la Bible latine : « Mauvaises éditions, dit-il, faites par de maladroits traducteurs, plus mal corrigées par des ignorants présomptueux, avec des additions ou des changements de copistes endormis [2]. » Il voyait nettement le mal, et, mieux que personne, il y pouvait remédier, car il savait le grec et l'hébreu. A la prière du pape Damase, vers l'année 382, il entreprit de donner enfin aux Églises latines une Bible exacte et correcte.

Cette grande œuvre dura plus de vingt ans, et passa par trois phases diverses [3]. A l'origine, saint Jérôme se proposait simplement de corriger les versions italiques en les comparant aux textes grecs courants : texte des Septante pour l'Ancien Tes-

[1] Saint Jérôme, *Epist.* 135 : « secundum disertissimum istius temporis interpretem. »

[2] Id., *Epist. ad Damas.* : « a vitiosis interpretibus male edita, vel a præsumptoribus imperitis emendata perversius, vel a librariis dormitantibus aut addita aut mutata. »

[3] Kenyon, *Our Bible and the ancient manuscripts*, p. 79 et suiv. — La revision de saint Jérôme a été l'objet d'excellentes éditions critiques : édition de l'Ancien Testament par Heyse et Tischendorf (Leipzig, 1873) ; éditions du Nouveau Testament par Tischendorf (Leipzig, 1850-1854 ; 8e éd., Leipzig, 1884-1894), par Ranke (Leipzig, 1868), par Wordsworth and White (Oxford, 1889 et suiv.).

tament, textes du groupe « occidental » et du groupe « syrien » pour le Nouveau Testament. Il commença par une revision sommaire des *Évangiles* et des *Psaumes ;* de ce travail rapide provient la Vulgate des *Évangiles*, et le Psautier dit « romain », qui est encore en usage à Saint-Pierre de Rome. Dans les années suivantes, Jérôme dut revoir le reste du Nouveau Testament, d'après le même système. Vers 387, il jugea cette méthode insuffisante, au moins pour l'Ancien Testament, et il entreprit une recension approfondie d'après les *Hexaples* d'Origène. De cette deuxième période sont conservés seulement deux livres : une revision de *Job* et le Psautier dit « gallican », celui qui figure aujourd'hui dans la Vulgate. Brusquement, vers 390, saint Jérôme changea encore d'idée : il renonça à suivre le grec d'Origène et résolut de traduire directement d'après l'hébreu. Pour la troisième fois, il s'attaqua aux *Psaumes ;* de là, son Psautier dit « hébreu », qui est le plus exact des trois, mais qui n'a jamais été adopté par l'Église. Désormais, saint Jérôme était dans la bonne voie : il poursuivit sans trêve sa lutte contre les textes originaux. D'année en année il donna, séparément ou par groupes, des versions de *Samuel*, des *Rois*, des *Prophètes*, du *Pentateuque*, de *Josué* et des *Juges*, etc. Vers 404 était terminée cette œuvre colossale : revision de tout le Nouveau Testament, traduction nouvelle de presque tout l'Ancien Testament d'après l'hébreu. Saint Jérôme avait laissé de côté seulement les ouvrages apocryphes, et certains livres qui n'existaient plus ou qui n'avaient jamais existé en hébreu : par exemple, la *Sagesse*, les *Prophéties* de Baruch, les derniers livres d'Esdras, les *Macchabées*, qui devaient conserver leur physionomie primitive et passer tels quels dans la Vulgate.

La version terminée, restait à la faire accepter par les Églises latines, ce qui n'était pas chose aisée. L'auteur allait se heurter à des préjugés tenaces, à la toute-puissance des traditions. Il s'est vengé dans ses préfaces ; mais il ne devait pas assister au triomphe de sa Bible, qui ne l'emporta décidément qu'après des siècles. En Afrique, particulièrement, on répondit à ses avances par une fin de non-recevoir, au moins pour la partie essentielle de son œuvre, l'Ancien Testament. Et ce fut l'évêque d'Hippone qui mena la campagne défensive. Les deux saints, qui ne se connaissaient pas personnellement, échangèrent à ce sujet bien des lettres. Rien d'instructif et de curieux comme cette correspondance, où le sang-froid, la fermeté tranquille, la politesse et la déférence malicieuse d'Augustin contrastent avec les emportements, les bouderies ou les aigres récriminations de Jérôme.

Sur le Nouveau Testament, l'entente était relativement facile :

justement parce que, là, saint Jérôme n'avait pas fait œuvre originale. Il s'était contenté de corriger assez légèrement la version italique, précisément celle que préférait saint Augustin. Souvent même, sans le vouloir, il l'avait rapprochée des vieux textes africains, en y supprimant bon nombre de leçons ou d'additions que les rédacteurs italiens avaient empruntées naguère à la revision « syrienne » de la fin du IIIe siècle. Tout cela n'était point pour déplaire en Afrique. Aussi saint Augustin ne ménage-t-il point les compliments, tant qu'il s'agit du Nouveau Testament. Il écrit à saint Jérôme : « Nous rendons bien grâces à Dieu, au sujet de celui de tes ouvrages où tu as traduit du grec l'Évangile; car presque rien ne nous y choque, quand nous comparons ton texte à l'Écriture grecque. Avec cela, si quelque entêté s'obstine dans une vieille erreur, en citant et comparant les manuscrits, on peut très facilement l'instruire ou le réfuter [1]. »

Mais, pour l'Ancien Testament, le malentendu éclate aussitôt. Fidèle à la tradition, saint Augustin ne veut reconnaître d'autorité qu'au grec des Septante, le texte inspiré par Dieu pour la future conversion des Gentils [2]. De plus, en face de saint Jérôme, qui raisonne en savant, l'évêque d'Hippone raisonne en politique, en homme d'action et de sens pratique. Il craint de jeter le désarroi dans son Église par une rupture violente avec les versions très différentes consacrées par l'usage [3]. Et il craint aussi d'affaiblir la position des catholiques dans leurs incessantes querelles avec les hérétiques [4]. Pour convaincre un sectaire de mauvaise foi ou d'erreur dans ses interprétations latines des livres sacrés, on ne manquait point d'invoquer l'autorité du grec. Ébranler cette autorité, c'était se désarmer. Or, on l'ébranlait en acceptant le contrôle de l'hébreu, et on ne la remplaçait par rien, car, si beaucoup de clercs savaient le grec, presque personne ne savait l'hébreu. Ces préoccupations du polémiste et de l'évêque dominent toute la correspondance de saint Augustin avec saint Jérôme.

Un jour, arrive à Hippone la version nouvelle de *Job* d'après l'hébreu. On y connaissait déjà la revision du même livre faite antérieurement par saint Jérôme d'après les Septante et Origène [5].

[1] Saint Augustin, *Epist.* 71, 4 (Migne) : « Proinde non parvas Deo gratias agimus de opere tuo, quo *Evangelium* ex græco interpretatus es, quia pæne in omnibus nulla offensio est, cum Scripturam græcam contulerimus... »

[2] Saint Augustin, *Epist.* 28, 2; 71, 2-4; 82, 5.

[3] *Ibid.*, 71, 3 ; 82, 5.

[4] *Ibid.*, 71, 2 et 4.

[5] « Hoc addo, quod postea didicimus, *Job* ex hebræo a te interpretatum, cum jam quamdam haberemus interpretationem tuam ejusdem prophetæ ex græco eloquio conversam in latinum » (*ibid.*, 71, 2).

Augustin compare les deux textes, et il écrit à l'auteur : « Dans ta dernière traduction, celle qui est faite d'après l'hébreu, on ne trouve pas la même exactitude d'expression[1]. » La remarque surprend d'abord, venant d'un homme qui ne savait pas l'hébreu. C'est que, pour l'évêque d'Hippone, le véritable original est le grec des Septante : tout ce qui s'en écarte, dans les livres juifs, est altéré[2], ou, dans les textes latins, est mal rendu[3]. La seule chose vraiment utile dans cette traduction nouvelle, ce sont les signes, astérisques ou obèles, qui indiquent les divergences entre l'hébreu et le grec. Augustin en avertit charitablement Jérôme, et lui conseille d'ailleurs d'employer plutôt son temps à traduire les Commentaires grecs de la Bible : « Voici donc ce que nous te demandons, dit-il, et ce que demande avec nous toute la société studieuse des Églises africaines. Daigne consacrer tes soins et ta peine à une traduction des livres de ceux qui ont pour le mieux traité en grec de nos Ecritures. En effet, il dépend de toi que nous ayons, nous aussi, des hommes comme ceux-là, surtout comme celui dont tu fais volontiers sonner le nom dans tes lettres (Origène). Quant à la traduction latine des saintes Écritures canoniques, j'aurais préféré ne pas te voir entreprendre ce travail, si ce n'est de la façon dont tu as traduit *Job*, en indiquant par des signes les différences entre ta version et la version des Septante, dont l'autorité est souveraine[4]. » Malgré les compliments qui enveloppent ici la critique, on comprend que ces conseils très décourageants aient causé une véritable irritation à Jérôme.

Ce que saint Augustin approuverait sans réserve, ce serait une traduction exacte des Septante, qui permettrait de corriger les leçons défectueuses et contradictoires dans les innombrables manuscrits latins[5]. Il félicite saint Jérôme d'avoir accompli cette

[1] « Porro in hac posteriore interpretatione, quæ versa est ex hebræo, non eadem verborum fides occurrit... » (*ibid.*, 71, 2).

[2] « Qua utilitate Scripturas volueris transferre de Hebræis, ut scilicet ea, *quæ a Judæis prætermissa vel corrupta sunt*, proferres in medium » (*ibid.*, 82, 5).

[3] *Ibid.*, 71, 4; 82, 5 : « tanta latinorum interpretum... imperitia ».

[4] « Petimus ergo, et nobiscum petit omnis Africanarum Ecclesiarum studiosa societas, ut interpretandis eorum libris, qui græce Scripturas nostras quam optime tractaverunt, curam atque operam impendere non graveris. Potes enim efficere ut nos quoque habeamus tales illos viros, et unum potissimum, quem tu libentius in tuis litteris sonas. De vertendis autem in latinam linguam sanctis litteris canonicis laborare te nollem, nisi eo modo quod *Job* interpretatus es; ut signis adhibitis, quid inter hanc et Septuaginta, quorum est gravissima auctoritas, interpretationem distet, appareat » (*ibid.*, 28, 2).

[5] « Ego sane *te mallem græcas potius canonicas nobis interpretari Scripturas*, quæ *Septuaginta interpretum* perhibentur » (*ibid.*, 71, 2); « Ac per hoc plurimum profueris, *si eam græcam Scripturam*, quam *Septuaginta* operati sunt, *latinæ veritati reddideris* » (*ibid.*, 71, 4).

tâche pour quelques livres déjà connus en Afrique[1], il le prie instamment d'envoyer le reste[2], et de poursuivre dans cette voie[3]. Mais, dès qu'il s'agit de la traduction d'après l'hébreu, saint Augustin entre en défiance. Cette version lui est suspecte au premier abord, parce qu'elle diffère beaucoup du grec. Il le constate avec insistance, et il en demande ironiquement la raison[4]. Assurément, les Juifs ont pu altérer leurs livres. Ne serait-ce pas aussi que le traducteur sait insuffisamment l'hébreu? Augustin l'insinue spirituellement, sous le couvert d'une anecdote. La scène se passe dans la ville d'Oea, en Tripolitaine. L'évêque s'est procuré la version de *Jonas* par Jérôme, et la fait lire un jour dans son église. Tout à coup éclatent des protestations, un vrai tumulte. C'est qu'on vient de réciter un verset très populaire là-bas, chanté de génération en génération[5] : et les fidèles n'ont pas reconnu le mot attendu. Le public se fâche; les Grecs surtout crient au faussaire. Pour calmer les esprits, l'évêque déclare qu'il soumettra le cas aux Juifs de la ville. Et les Juifs condamnent le texte de saint Jérôme. Saint Augustin conclut malicieusement : « Est-ce ignorance ou perfidie? Mais les Juifs ont répondu que la leçon des manuscrits hébraïques était exactement la leçon consacrée des manuscrits grecs et latins. En fin de compte, notre pauvre évêque a été forcé de corriger le passage comme altéré : après le grand danger qu'il avait couru, il tenait à ne pas rester sans fidèles. Et nous aussi, nous devons croire, d'après cela, que toi-même, en quelques endroits, tu as pu te tromper[6]. »

Ce n'est là qu'une anecdote, mais elle met à nu l'état des esprits, et elle explique les préventions des évêques africains contre la version nouvelle. D'ailleurs, à plusieurs reprises, saint Augustin a exposé très franchement les raisons décisives de son attitude. Reconnaître l'autorité supérieure du texte hébreu, c'était courir une aventure, se désarmer en face des hérétiques, se séparer aussi des Églises grecques, qui toujours demeureraient fidèles aux Septante. « Si ta traduction, écrit Augustin, devient d'un usage fréquent dans beaucoup d'Églises, alors malheureusement les Églises latines ne s'entendront plus avec les Églises

[1] *Ibid.*, 71, 2 et 4.

[2] « Deinde *nobis mittas*, obsecro, *interpretationem tuam de Septuaginta*, quam te edidisse nesciebam... » (*ibid.*, 82, 5).

[3] « Ideo autem *desidero interpretationem tuam de Septuaginta*... (*ibid.*, 82, 5).

[4] « Quid tibi autem videatur, cur in multis aliter se habeat hebræorum codicum auctoritas, aliter græcorum quæ dicitur Septuaginta, vellem dignareris aperire » (*ibid.*, 71, 4).

[5] Jonas, IV, 6.

[6] Saint Augustin, *Epist.*, 71, 3 : « Unde etiam nobis videtur, aliquando te quoque in nonnullis falli potuisse. »

grecques ; sans compter qu'il est facile de réfuter un contradicteur en citant un livre grec, c'est-à-dire écrit dans une langue très connue [1]. » Enfin, l'adoption du texte nouveau risquerait d'égarer l'esprit des fidèles, de compromettre l'autorité des Septante, d'ébranler la tradition et le respect dû à la parole divine. Tel est le grand argument d'Augustin, celui qu'il développe avec le plus d'insistance et de force : « Je désire recevoir, dit-il, ta traduction des Septante : d'abord, pour nous délivrer, autant que possible, de tous ces traducteurs latins, si maladroits, qui ont osé entreprendre cette tâche ; ensuite, pour fermer la bouche aux gens qui me soupçonnent de porter envie à tes utiles travaux. Qu'enfin ces gens-là, s'il se peut, me comprennent bien. Si je ne veux pas qu'on lise dans les Églises ta version d'après l'hébreu, c'est dans la crainte de nuire à l'autorité des Septante, en ayant l'air d'apporter quelque chose de nouveau ; dans la crainte de troubler par un grand scandale le peuple du Christ, dont les oreilles et les âmes sont habituées à entendre cette antique version approuvée même par les apôtres [2]. » Bien des années plus tard, dans la *Cité de Dieu*, tout en rendant justice à l'exactitude du travail de Jérôme, saint Augustin déclarait encore que « les Églises du Christ jugent ne devoir préférer personne » aux Septante [3].

Voilà, semble-t-il, une condamnation sans appel. Et, en effet, il n'est pas douteux que cette opposition de saint Augustin et son exemple n'aient beaucoup nui en Afrique au succès des versions de saint Jérôme. Cependant celles-ci n'ont pas été inconnues dans le pays. Elles se sont glissées peu à peu dans les bibles locales, à côté des textes « italiens » et des textes « africains ». Les leçons de la Vulgate ne sont pas rares dans les citations des auteurs du Ve ou du VIe siècle, surtout, il est vrai, pour le Nouveau Testament. Et parfois elles apparaissent déjà chez saint Augustin lui-même, à titre d'exception ou de comparaison.

L'étude de la Bible de saint Augustin présente de très sérieuses difficultés [4]. D'abord, l'œuvre est immense, les citations sont in-

[1] « Perdurum enim erit, si tua interpretatio per multas ecclesias frequentius cæperit lectitari, quod *a græcis ecclesiis latinæ ecclesiæ dissonabunt*, maxime quia *facile contradictor convincitur græco prolato libro*, id est linguæ notissimæ... » (*ibid.*, 71, 2).

[2] *Ibid.*, 82, 5 : « ...tandem aliquando, si fieri potest, intelligant, *propterea me nolle tuam ex hebræo interpretationem in ecclesiis legi, ne contra Septuaginta auctoritatem*, tanquam novum aliquid proferentes, *magno scandalo perturbemus plebes Christi*, quarum aures et corda illam interpretationem audire consueverunt quæ etiam ab Apostolis approbata est. »

[3] Saint Augustin, *De civ. Dei*, XVIII, 43.

[4] Cf. Rönsch, *Die lateinischen Bibelübersetzungen im christlichen Afrika zur Zeit des Augustinus* (dans la *Zeitschrift für die historische Theologie*, 1867, p. 606 et suiv. 1870, p. 91 et suiv.); Douais, *Revue biblique trimestrielle*, 1893, p. 62 et suiv.; 351 et suiv.; Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, p. 55 et suiv.

nombrables et dispersées, le texte en est souvent suspect, car nous n'avons pas encore de bonne édition critique pour la plupart des traités, surtout pour ceux qui renferment le plus de fragments bibliques. En outre, pendant sa longue carrière de polémiste, saint Augustin a eu entre les mains, pour diverses parties de la Bible, et fréquemment pour un même livre, des versions d'origine très différente. Il en usait librement avec ces textes latins, ne s'interdisait pas de les corriger, et, comme il cherchait toujours à les améliorer, il ne s'astreignait pas à reproduire scrupuleusement, pour un même passage, les leçons qu'il avait antérieurement adoptées. Les citations parallèles, qui abondent dans ses ouvrages, sont très rarement identiques ; alors même qu'elles relèvent d'une même version, elles présentent généralement des variantes. Enfin, saint Augustin citait souvent de mémoire, jusque dans les occasions les plus solennelles. Par exemple, durant les interminables séances de la conférence de 411, entre les évêques catholiques et donatistes[1], il se réfère plusieurs fois au même verset de saint Matthieu, et il ne se soucie point de se mettre d'accord avec lui-même.

CONFÉRENCE DE 411.	SAINT CYPRIEN.	VULGATE.
Saint Matthieu, XXIII, 9.		
« Augustinus dixit : *Ne* vobis *dicatis* patrem *in terra* » (*Gesta Collationis Carthagine habitæ inter Catholicos et Donatistas*, *Cognit.* III, 222. — Cf. Mansi, *Concil.*, t. IV, p. 227).	« *Ne vocaveritis* vobis patrem super terram » (*Ad Fortunat.*, 11).	« Et patrem nolite vocare vobis super terram. »
— « Augustinus dixit... : *Ne* vobis patrem *dicatis in terra* » (*ibid.*, *Cognit.* III, 235. — Mansi, t. IV, p. 230).		
— « Augustinus dixit... : Nolite vobis *dicere* patrem *in terra* » (*ibid.*, *Cognit.* III, 242. — Mansi, t. IV, p. 232).		

Cette négligence apparente, ces variations qui font songer à celles de Tertullien, surprennent d'abord chez un écrivain si méthodique, chez un évêque si ami de la règle, surtout à cette date. Elles s'expliquent cependant par l'idée que saint Augustin se faisait des textes latins. Lui-même nous renseigne très exactement, sur ce point, en maint endroit de ses commentaires bibliques ; et il a exposé tout au long sa théorie dans son traité de la *Doctrine chrétienne*.

[1] *Gesta collationis Carthagine habitæ inter Catholicos et Donatistas* (Mansi, *Concil.*, t. IV).

A aucun des textes latins il ne reconnaît une valeur intrinsèque. Il conserve en face d'eux une entière liberté d'appréciation et de discussion. Il ne s'incline que devant les textes grecs [1]. Pour le Nouveau Testament, ce sont les manuscrits grecs qui circulaient alors dans tout l'Occident, c'est-à-dire des manuscrits du type « occidental » corrigés sur la revision « syrienne [2] ». Quant à l'Ancien Testament, saint Augustin mentionne les versions d'Aquila, de Symmaque, de Théodotion [3], qu'avaient popularisées les *Hexaples* d'Origène, et que saint Jérôme utilisait alors pour ses travaux. On pourra donc, si l'on veut, consulter ces versions-là. Mais les Septante seuls feront autorité [4] : ce texte des Septante, qui « a été reçu par l'Église, comme s'il était unique », qui est adopté dans toutes les communautés d'Orient, et dont dérivent toutes les traductions latines en usage dans les communautés d'Occident [5]. Saint Augustin recommande aussi aux clercs l'étude de l'hébreu, dont la connaissance est utile pour préciser à l'occasion le sens du grec [6]. Mais aussitôt il met en garde contre l'abus qu'on en pourrait faire : il déclare qu'en aucun cas une leçon hébraïque ne saurait prévaloir contre la leçon des Septante [7]. C'est dans le même esprit qu'on doit se servir des manuscrits latins quelconques. Ils sont fort utiles à consulter, en tant qu'ils peuvent faciliter l'intelligence du texte grec [8]. Leur nombre même et leur variété aident fréquemment à fixer le sens du terme original, « car souvent l'obscurité de la pensée s'éclaire par l'exa-

[1] Saint Augustin, *De doctrin. Christ.*, II, 15 : « Latinis quibuslibet emendandis græci adhibeantur. »

[2] « Libros autem Novi Testamenti, si quid in latinis varietatibus titubat, græcis cedere oportere non dubium est, et *maxime qui apud Ecclesias doctiores et diligentiores reperiuntur* » (*ibid.*, II, 15). Ces derniers mots signifient évidemment qu'il faut préférer les textes grecs *revisés*, ceux-là justement qui avaient servi de contrôle aux rédacteurs des textes latins du groupe dit « italien ».

[3] Saint Augustin, *De civ. Dei*, XVIII, 43 : « Cum fuerint et alii interpretes, qui ex hebræa lingua in græcam sacra illa eloquia transtulerunt, sicut Aquila, Symmachus, Theodotion... »

[4] « Septuaginta interpretum, quod ad Vetus Testamentum attinet, excellit auctoritas » (*De doctrin. Christ.*, II, 15).

[5] « Hanc tamen (interpretationem), quæ *Septuaginta* est, *tanquam sola esset*, sic *recepit Ecclesia*, eaque utuntur græci populi christiani, quorum plerique utrum alia sit aliqua ignorant. *Ex hac Septuaginta interpretatione* etiam in latinam linguam *interpretatum est quod ecclesiæ latinæ tenent* » (*De civ. Dei*, XVIII, 43).

[6] *De doctrin. Christ.*, II, 11 : « Latinæ quidem linguæ homines, quos nunc instruendos suscepimus, duabus aliis ad Scripturarum divinarum cognitionem opus habent, *hebræa* scilicet et græca... »

[7] *Ibid.*, II, 15 : « Etiamsi aliquid aliter in hebræis exemplaribus invenitur quam isti (Septuaginta) posuerunt, cedendum esse arbitror divinæ dispensationi quæ per eos facta est. » Cf. *De civ. Dei*, XVIII, 43.

[8] « Horum quoque interpretum, qui verbis tenacius inhæserunt, conlatio non est inutilis ad explanandam sæpe sententiam » (*De doctrin. Christ.*, II, 15). Cf. II, 13.

men de plusieurs manuscrits... ; il est difficile que les traducteurs diffèrent tellement l'un de l'autre, qu'ils n'aient pas entre eux quelque point commun [1] ». Sans doute, il existe une version meilleure que les autres : l'*Itala* [2]. On suivra celle-là de préférence ; mais on tiendra compte de toutes. On interrogera le plus grand nombre possible de manuscrits, car on peut trouver du bon dans les plus mauvais. On comparera les traductions entre elles ; on les complétera et on les corrigera l'une par l'autre sans s'asservir à aucune. La critique du texte est le premier devoir du clerc ou du polémiste qui veut citer un passage de l'Écriture : « Ici encore, dit Augustin, c'est une très précieuse ressource que le grand nombre des traducteurs ; la collation des manuscrits permet l'examen des leçons, la discussion ; il faut se garder seulement des faussaires. Avant tout, c'est à la correction des manuscrits que doit s'attacher la sagacité de ceux qui désirent connaître les divines Écritures : les textes non revisés doivent céder la place aux textes revisés, du moins quand tous proviennent d'une même famille de traductions [3]. » Et, quel que soit le résultat de cette minutieuse collation des manuscrits latins, s'il y a le moindre doute, on devra toujours se reporter au grec [4].

Telle est cette intéressante théorie, où se mêlent étrangement une fidélité aveugle à la tradition et une grande hardiesse critique. Saint Augustin accepte, presque les yeux fermés, le témoignage du texte grec, surtout des Septante pour l'Ancien Testament. Mais il prend sa revanche sur les manuscrits latins ; il les traite, les compare et les corrige avec la tranquille assurance d'un philologue. La seule chose, mais la chose essentielle, qui manque à sa méthode, c'est le sens net de la valeur inégale, de la hiérarchie des manuscrits : avant de les collationner, il oublie de les classer. Par là, sa critique reste une critique toute subjective, empirique, très inférieure à celle de saint Jérôme, et beaucoup moins féconde en résultats. Sa théorie peut se définir d'un mot : l'éclectisme.

Et, en effet, c'est bien une méthode éclectique qu'il a appliquée toute sa vie, au hasard des inspirations du moment, des circons-

[1] « Nam nonnullas obscuriores sententias plurium codicum sæpe manifestavit inspectio... Difficile est enim ita diversos a se interpretes fieri ut non se aliqua vicinitate contingant » (*ibid.*, II, 12).

[2] *Ibid.*, II, 15.

[3] « Plurimum hic quoque juvat interpretum numerositas collatis codicibus inspecta atque discussa ; tantum absit falsitas. Nam codicibus emendandis primitus debet invigilare solertia eorum qui Scripturas divinas nosse desiderant, ut emendatis non emendati cedant, ex uno duntaxat interpretationis genere venientes » (*ibid.*, II, 14).

[4] « Latini ergo... codices Veteris Testamenti, si necesse fuerit, græcorum auctoritate emendandi sunt... Libros autem Novi Testamenti, si quid in latinis varietatibus titubat, græcis cedere oportere non dubium est » (*ibid.*, II, 15).

tances, des souvenirs, ou des exemplaires qu'il avait sous la main. On le voit à l'œuvre dans ses ouvrages de polémique ou d'exégèse. Par exemple, son traité *Sur l'accord des Évangélistes* abonde en observations de ce genre : « Quelques manuscrits donnent pour ce passage de Luc... ; pourtant, dans les manuscrits grecs plus anciens, cette leçon ne se trouve pas, dit-on. — Voilà ce qu'on lit dans certains manuscrits... ; car la plupart des manuscrits n'ont pas cela. Telle n'est pas la leçon de tous les manuscrits des *Évangiles*... Plusieurs manuscrits donnent le nom de Jérémie ; les gens qui ont étudié avec soin l'Évangile dans les exemplaires grecs rapportent qu'ils ont trouvé cette leçon dans de vieux manuscrits grecs [1]. » Ailleurs, dans un traité contre les Ariens : « *Glorificare* ou *honorificare*, ou *clarificare :* voilà trois mots différents, mais qui désignent la même chose. C'est le grec δοξάζειν. En raison de la variété des traductions, la leçon s'est diversifiée dans le latin [2]. » Les discussions de ce genre reparaissent à chaque page des commentaires de saint Augustin sur l'Ancien et le Nouveau Testament. Voici deux passages de son célèbre commentaire sur les *Psaumes :* « Plusieurs manuscrits latins, et surtout les manuscrits grecs, séparent ainsi les versets... Ce système a pour lui l'accord de nombreux manuscrits, et des meilleurs ; sans aucun doute, il faut le préférer [3]. » Et ailleurs : « Assurément, la majorité des manuscrits donnent non pas *manus,* mais *manum*... J'aurais préféré que les interprètes latins eussent traduit : *Aethiopia praeveniet manus* ou *manum suam Deo* [4]... En grec, la majorité des manuscrits donnent χεῖρα αὐτῆς. Cela peut se comprendre en latin de deux façons : *manum ejus* et *manum suam*. On trouve rarement dans les manuscrits grecs χεῖρας αὐτῆς : ce qui peut se rendre en latin par *manus ejus* et par *manus suas* [5]. »

Dans ces exemples, on saisit sur le vif la méthode critique de saint Augustin : son éclectisme si respectueux du grec, si libre

[1] Saint Augustin, *De consens. Evangelist.*, II, 31 et 106 ; III, 29.

[2] Id., *Contra sermon. Arianor.*, 35.

[3] Id., *Enarr. in Psalm.* LXVII, 41.

[4] *Psalm.* LXVII, 32 : « Æthiopia præveniet manus ejus Deo » (Vulgate).

[5] Saint Augustin, *Enarr. in Psalm.* LXVII, 41. — Lui-même, dans une lettre à Audax, donne des renseignements précis sur le Psautier latin dont il faisait usage. Il explique comment il corrigeait sans cesse ses manuscrits, les comparant au grec s'efforçant toujours d'améliorer son texte : « Psalterium a sancto Hieronymo translatum ex Hebræo non habeo. Nos autem non interpretati sumus, sed *codicum latinorum nonnullas mendositates ex græcis exemplaribus emendavimus.* Unde fortassis fecerimus aliquid commodius quam erat, non tamen tale quale esse debebat. Nam *etiam nunc quæ forte nos tunc præterierunt*, si legentes moverint, *collatis codicibus emendamus* » (*Epist.* 261, 5 — Migne).

d'allure en face des textes latins. Ce qu'il fait ici dans ses traités d'exégèse, il l'a fait à toutes les époques de sa vie : sans cesse enrichissant sa bibliothèque, toujours occupé à multiplier autour de lui, à compléter et corriger les exemplaires des livres sacrés. Sans parti pris, d'ailleurs, accueillant pour les manuscrits des familles les plus diverses, même pour cet Ancien Testament de Jérôme, dont il ne voulait point autoriser la lecture dans son Église, mais auquel, pour son compte, il ne craignait pas de faire des emprunts [1]. Comme il n'accordait de valeur absolue à aucune traduction latine, il ne s'est point soucié de fixer son texte une fois pour toutes, pour y rapporter scrupuleusement ses citations. Sa Bible latine n'a cessé de se transformer, tantôt par des changements brusques, tantôt par une continue et lente évolution. — D'après cela, on comprend qu'il soit chimérique d'essayer de ramener à l'unité le texte sacré de saint Augustin. On ne saurait le reconstituer, comme on reconstitue, en bien des parties, celui de saint Cyprien. Dans l'étude de cette Bible changeante, où se rencontrent et se mêlent tant d'éléments divers, une seule chose nous paraît possible et utile : c'est de distinguer et classer ces divers éléments, d'en marquer l'origine et l'importance relative.

Avant tout, c'est des textes « italiens » que relève la Bible de saint Augustin [2]. La plupart de ses citations ont une étroite parenté avec celles de saint Ambroise, de Lucifer de Cagliari, et du *Speculum* [3]. Dans plusieurs parties de l'Ancien et du Nouveau Testament, elles se rapprochent des versions conservées par quelques-uns des plus importants manuscrits du groupe : *Codex Brixianus* pour les *Evangiles* [4], Palimpseste de Freisingen pour les *Épîtres* de saint Paul [5], *Codex Lugdunensis* pour le *Pentateuque* [6], pour *Josué* et pour les *Juges* [7]. Inutile d'insister sur ce fait, qui

[1] *De doctrin. Christ.*, IV, 7.

[2] Ziegler, *Die lateinischen Bibelübersetzungen vor Hieronymus und die Itala des Augustinus*, 1879 ; S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 5 et suiv. ; Kenyon, *Our Bible and the ancient manuscripts*, p. 168 et suiv.

[3] S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 6.

[4] Hort, *The New Testament in greek*, t. II, p. 78 et suiv.

[5] Ziegler, *Italafragm. der paulin. Briefe aus Friesinger Perg.* (Marburg, 1874-1876) ; Woelfflin, *Neue Bruchstücke der Freisinger Itala* (Munich, 1893).

[6] Ulysse Robert, *Pentateuchi versio latina antiquissima e codice Lugdunensi* (Paris, 1881) ; Ziegler, *Bruchstücke einer vorhieronymianischen Uebersetzung des Pentateuch* (Munich, 1883). — Cf. Gaston Paris, *Journal des Savants*, 1883, p. 276 et suiv. ; 386 et suiv.

[7] Cf. Delisle, *Journal des Savants*, 1895, p. 702 et suiv. ; Ulysse Robert et S. Berger, *Bull. de la Société des Antiquaires*, 1896, p. 65 et suiv. ; Ulysse Robert, *Heptateuchi partis posterioris versio latina antiquissima e codice Lugdunensi* (Lyon, 1900). — Nous avons déjà remarqué plus haut qu'on ne peut actuellement déterminer l'origine exacte du *Codex Lugdunensis ;* mais, en tout cas, c'est un texte revisé, probablement au

est aujourd'hui hors de doute. — Il est à noter cependant que, dans cet emploi des textes « italiens », saint Augustin conserve une indépendance relative : presque toujours, il s'écarte plus que saint Ambroise des manuscrits bibliques de cette famille. Fidèle à son système, il se réserve le droit de correction. Dans un de ses traités d'exégèse, il cite une leçon de la traduction latine qu'il suivait de préférence, dit-il, « comme la meilleure [1] ». On suppose avec beaucoup de vraisemblance qu'il fait ici allusion à l'*Itala* [2]. Or, il ne cite cette traduction « la meilleure », que pour la critiquer, pour y relever un solécisme sans excuse [3]. On voit par cet exemple que, s'il accepte et adopte les textes « italiens », c'est sous bénéfice d'inventaire : il les modifie au besoin, et même y substitue des textes d'une autre famille, surtout les vieux textes « africains ».

Il a souvent consulté ces anciennes versions, seules connues dans le pays jusqu'au temps de sa jeunesse. Il parle lui-même de leçons attestées par « un très grand nombre de manuscrits africains [4] ». Il devait savoir par cœur bien des passages de ces traductions très répandues autour de lui, car, jusqu'à la fin de sa vie, il leur a emprunté des expressions, des versets entiers, surtout pour des citations courtes, probablement faites de mémoire. De là des rencontres accidentelles, mais assez fréquentes, avec saint Cyprien. Bien mieux, à diverses reprises, saint Augustin a franchement adopté le texte « africain ». Dans quelques chapitres de la *Doctrine chrétienne* [5], où il suivait de près et résumait le commentaire de Tyconius, il a transcrit plus de vingt versets de la Bible, sans rien changer à la vieille version qu'avait citée l'écrivain donatiste. Enfin, nous avons la preuve qu'en l'année 404 le texte « africain » des *Actes des Apôtres* était encore employé couramment par l'Église et l'évêque d'Hippone [6]. Au milieu d'une conférence solennelle où il s'efforçait de réfuter le manichéen Félix, Augustin prend un exemplaire des *Actes des Apôtres*, et y lit, presque en entier, les deux premiers chapitres. La citation a été

IVe siècle, qui par là se rapproche du groupe des textes « italiens ». C'est ce que prouve encore la parenté du texte du *Codex* avec le texte biblique de Lucifer de Cagliari.

[1] Saint Augustin, *Locutiones in Heptateuchum*, II. — *De Exodo*, V, 21 : « Sic enim habet græcus. *Latinus* autem ait, *quem pro optimo legebamus...* »

[2] Zycha, *Bemerkungen zur Italafrage* (*Eranos Vindobonensis*, 1893, p. 177 sqq.).

[3] « Qui solœcismus nulla interpretationis necessitate factus est, quia in græco non est » (saint Augustin, *Locutiones de Exodo*, V, 21).

[4] Saint Augustin, *Retractat.*, I, 21 : « Codices plurimos, verumtamen *afros*. »

[5] *De doctrin. Christ.*, III, 30-37. — Cf. Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, p. 56.

[6] Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, p. 57-58, 67 et suiv.

consignée tout au long dans le procès-verbal et nous est parvenue[1] : c'est exactement le texte de saint Cyprien. On en jugera par ces versets :

CONFÉRENCE DE 404.	SAINT CYPRIEN.	VULGATE.
	Act. apost., I, 7.	
« *Nemo potest cognoscere tempus quod* Pater posuit in sua potestate » (saint Augustin, *Acta contra Felicem Manichæum*, I, 4-5).	« *Nemo potest cognoscere tempus aut* tempora quæ Pater posuit in sua potestate » (*Testimon.*, III, 89.).	« Non est vestrum nosse tempora vel momenta quæ Pater posuit in sua potestate. »
	Ib., I, 14-15.	
« *Et* erant perseverantes omnes *unanimes* in *orationibus* cum mulieribus et Maria *quæ fuerat mater* Jesu et fratribus ejus. *Et* in diebus illis *exsurrexit* Petrus in medio *discentium et* dixit — *fuit* autem turba *in uno*... » (*ibid.*)	« *Et* erant perseverantes omnes *unanimes* in oratione cum mulieribus et Maria *quæ fuerat mater* Jesu et fratribus ejus » (*De cathol. eccles. unit.*, 25). — « *Surrexit* Petrus in medio *discentium* — *fuit* autem turba *in uno*... » (*Epist.* 67, 4.).	« Hi omnes erant perseverantes unanimiter in oratione cum mulieribus et Maria matre Jesu et fratribus ejus. In diebus illis exsurgens Petrus in medio fratrum dixit — erat autem turba hominum simul... »
	Ib., II, 2-4.	
« Et factus est *subito* de cælo sonus, *quasi ferretur flatus vehemens*, et *implevit* totam *illam* domum *in qua* erant sedentes. Et *visæ sunt* illis linguæ *divisæ quasi* ignis, *qui et insedit super unumquemque* eorum : et *impleti* sunt omnes Spiritu sancto » (*ibid.*).	« Et factus est *subito* de cælo sonus, *quasi ferretur flatus vehemens*, et *implevit totum locum illum in quo* erant sedentes. Et *visæ sunt* illis linguæ *divisæ quasi* ignis, *qui et insedit in unumquemque illorum* : et *impleti* sunt omnes Spiritu sancto » (*Testimon.*, III, 101.).	« Et factus est repente de cælo sonus, tanquam advenientis spiritus vehementis, et replevit totam domum ubi erant sedentes. Et apparuerunt illis dispertitæ linguæ tanquam ignis seditque supra singulos eorum : et repleti sunt omnes Spiritu sancto. »

Et il ne s'agit point là d'une exception unique, ni d'une substitution faite après coup, car cette ancienne version des *Actes des Apôtres* se retrouve dans d'autres ouvrages du même auteur[2]. Ces exemples suffisent à démontrer que saint Augustin, pour quelques livres bibliques, restait souvent fidèle aux vieux textes « africains » du temps de saint Cyprien.

Il n'était pas non plus systématiquement hostile à toutes les nouveautés de la Vulgate. A l'occasion, il remplaçait ses textes « italiens » ou « africains » par la version de saint Jérôme. Nous avons vu que, dans une lettre datée de 403, il félicitait cet écrivain sur sa revision des *Évangiles*[3]. Ses compliments étaient sincères,

[1] Saint Augustin, *Acta contra Felicem Manichæum*, I, 4-5 (éd. Zycha, vol. XXV, pars II, du *Corpus scriptor. eccles. lat.*, p. 802 sqq.).
[2] Saint Augustin, *Contra Epist. Fundamenti*, 9 ; *De consens. Evangelist.*, IV, 8.
[3] Id., *Epist.* 71, 4 (Migne).

puisqu'il a fréquemment adopté ce texte revisé. Dans sa discussion de 404 avec le Manichéen, outre les *Actes des Apôtres*, il lut un long fragment de l'Évangile de saint Luc [1] : d'après le procès-verbal [2], ce texte était presque identique à celui de Jérôme. On en a conclu que la Vulgate des *Évangiles* était, dès lors, en usage à Hippone [3]. D'autres faits confirment entièrement cette hypothèse. Dans son traité *Sur l'accord des Évangélistes*, qui a été composé vers le même temps, Augustin cite et compare des leçons empruntées à toutes les familles de textes bibliques ; mais il prend la Vulgate comme base de son exégèse [4]. Parfois il a suivi Jérôme jusque dans ses versions de l'Ancien Testament. Il reproduit ordinairement, pour *Job*, la première traduction d'après les *Hexaples* d'Origène [5]. Il oublie même, quand il le juge utile, ses préventions théoriques contre la traduction d'après l'hébreu. C'est ce qui résulte nettement d'un curieux passage de la *Doctrine chrétienne*. Voulant montrer les beautés du style biblique, il choisit, entre autres exemples, quelques versets du prophète Amos : « Je ne citerai point, dit-il, d'après la version des Septante. Car cette version, inspirée par l'Esprit divin, paraît avoir ici, pour cette raison même, changé quelques expressions, afin de mieux avertir le lecteur qu'il faut chercher le sens spirituel : d'où vient une certaine obscurité, causée par les métaphores. Je citerai le passage, comme il a été traduit de l'hébreu en latin par le prêtre Jérôme, très versé dans les deux langues [6]. » Suit le texte de la Vulgate. Cet hommage involontaire à l'exactitude de Jérôme éclaire tout un groupe de citations d'Augustin. Malgré son parti pris de sévérité contre la version nouvelle faite sur l'hébreu, l'évêque d'Hippone ne s'interdisait pas de l'adopter quelquefois. Il a dû la suivre ailleurs, sans le dire : toutes les leçons de la Vulgate insérées dans ses ouvrages, même pour l'Ancien Testament, ne sont pas le fait des copistes [7].

[1] Saint Luc, XXIV, 36-49.

[2] Saint Augustin, *Acta contra Felicem Manichæum*, I, 3.

[3] Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, p. 58.

[4] Le fait avait été signalé déjà par Sabatier (*Bibliorum sacrorum latinæ versiones antiquæ*, 1743, t. I, *Præfat.*, p. LVII). Cf. Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, p. 72-78.

[5] Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, p. 32 et suiv.

[6] Saint Augustin, *De doctrin. Christ.*, IV, 7 : « *Non autem secundum Septuaginta interpretes*, qui etiam ipsi divino Spiritu interpretati, ob hoc aliter videntur nonnulla dixisse, ut ad spiritualem sensum scrutandum magis admoneretur lectoris intentio (unde etiam obscuriora nonnulla, quia magis tropica sunt eorum), *sed sicut ex hebræo in latinum eloquium*, *presbytero Hieronymo* utriusque linguæ perito *interpretante*, *translata sunt.* »

[7] Nous laissons de côté le *Speculum* attribué à saint Augustin (éd. Weihrich, 1887. — *Corpus scriptor. eccles. lat.*, vol. XII, pars I, p. 1-285). Ce recueil d'extraits bibliques suit presque toujours la version de saint Jérôme. Mais on s'accorde aujour-

Donc, rien n'est plus complexe et plus bigarré que cette Bible de saint Augustin. S'il reproduit surtout des textes « italiens », il y substitue fréquemment des textes « africains », et quelquefois la Vulgate. De plus, par la liberté avec laquelle il corrige et modifie les versions « italiennes », il inaugure déjà le système des textes « mêlés », si fort en honneur pendant les premiers siècles du moyen âge. Sa Bible est comme une encyclopédie, un peu confuse, de presque toutes les versions connues. Prenons son Nouveau Testament, qui, dans la plupart des livres, correspond à des manuscrits bibliques encore existants. Dans les *Évangiles*, il s'accorde tantôt avec les textes « africains », tantôt avec les textes « italiens » du *Codex Brixianus*, tantôt avec la Vulgate. Pour les *Épîtres* de saint Paul, ses citations sont presque toujours identiques au texte « italien » du Palimpseste de Freisingen. Pour l'*Apocalypse* et les *Actes des Apôtres*, elles relèvent généralement des vieux textes « africains » de saint Cyprien ou du Palimpseste de Fleury. Pour les *Épîtres catholiques*, elles sont voisines des textes mêlés, qui figurent dans une autre partie de ce même Palimpseste. On ne saurait analyser avec autant d'exactitude la composition de l'Ancien Testament d'Augustin : rappelons pourtant que, s'il y emploie surtout les textes « italiens », il y insère fréquemment des leçons « africaines », qu'il y reproduit parfois la version de Jérôme d'après Origène, et même la version d'après l'hébreu. — Le trait dominant de la Bible latine de saint Augustin, c'est donc bien, comme nous le disions au début, l'éclectisme.

Cet éclectisme présidera désormais en Afrique, pendant tout le ve et le vi^e^ siècle, à la formation des recueils de livres sacrés. On le voit à l'œuvre dans les citations des correspondants et des contemporains de saint Augustin. On en retrouve des traces jusque sur les pierres ou les mosaïques. Comme aujourd'hui les musulmans dans leurs mosquées, les chrétiens d'Afrique aimaient à graver des inscriptions pieuses sur les parois ou le dallage des basiliques, sur le linteau des portes, sur les baptistères ou les fontaines[1]. On a découvert, soit à Carthage, soit dans d'autres villes de Proconsulaire ou de Numidie, quelques-unes de ces inscriptions, qui toutes paraissent dater du ve siècle ou de la fin du

d'hui à penser qu'il n'est pas authentique, du moins dans sa forme actuelle : au vieux texte de saint Augustin a été substitué systématiquement le texte de la Vulgate. — Quant au second *Speculum* ou *Liber de divinis Scripturis* (*ibid.*, p. 287-700), il est fort intéressant comme spécimen des textes mêlés des ve et vi^e^ siècles ; mais il n'est pas de saint Augustin. Cf. Weihrich, *Die Bibelexcerpte De divinis Scripturis und die Itala des Augustinus*, 1894.

[1] Le Blant, *L'épigraphie chrétienne en Gaule et dans l'Afrique romaine*, p. 111 et suiv.

IVe[1]. Ce sont ordinairement des versets bibliques, tirés surtout des *Psaumes*. Ces documents ont pour nous un grand intérêt, car ils nous présentent des textes d'une authenticité indiscutable et sans aucune altération, ils nous ont conservé l'exacte copie des livres saints alors employés dans les Églises de la région. En général, ces légendes s'accordent avec la Vulgate, ce qui est tout naturel : déjà chez saint Cyprien, même chez Tertullien, une foule de versets des *Psaumes* avaient leur physionomie actuelle, parce que notre Psautier, le Psautier dit « gallican » de saint Jérôme, n'est que l'ancienne version très légèrement revisée. Toutefois, entre ces inscriptions bibliques et la Vulgate, on surprend quelques différences, soit dans la structure du verset, soit dans le vocabulaire ; on y relève des leçons « italiennes » ou « africaines », comme chez saint Augustin.

INSCRIPTIONS BIBLIQUES TROUVÉES EN AFRIQUE.	VULGATE.
Saint Matthieu, VI, 13.	
« ... [*a m*]*alo libera* nos » (Inscription d'une table en pierre, trouvée au Kef, maintenant au Musée du Bardo : La Blanchère et Gauckler, *Catalogue du Musée Alaoui*, D, 555).	« Sed libera nos a malo. »
Saint Luc, II, 14.	
« Gloria in *excelsis* Deo, et in terra pax hominibus bonæ voluntatis » (Inscription découverte entre Tebessa et Constantine : *Corpus inscript. lat.*, VIII, 10642 ; *supplem.*, 16720. — Texte identique, sauf pour l'orthographe, dans une inscription d'Haïdra (Ammaedara) : *Corpus inscript. lat.*, VIII, 462 ; *supplem.*, 11644). — « Gloria in *excelsis* Deo, et in terra pax » (Inscription de Carthage : *Corpus inscript. lat.*, VIII, 10549, *Additam.* — Même texte dans une inscription de Kessera (Chusira) en Byzacène : *Corpus inscript. lat.*, VIII, 706). — « Gloria in *ex*[*celsis*] » (Inscription d'une fontaine trouvée près de Zaghouan, aujourd'hui au Musée du Bardo : La Blanchère et Gauckler, *Catalogue du Musée Alaoui*, D, 586).	« Gloria in altissimis Deo, et in terra pax hominibus bonæ voluntatis. »
Saint Paul, Roman., II, 14.	
« *Justus* sibi lex *est* » (Inscription d'une mosaïque trouvée à Constantine : *Corpus inscript. lat.*, VIII, 7922).	« Ipsi sibi sunt lex. »
Ib., VIII, 31.	
« Si Deus pro nobis, quis contra nos ? » (Inscription de Carthage : *Musée Lavigerie*, III, p. 12-13, pl. III. — Texte identique sur une mosaïque des environs de Lamta (Leptiminus) en Byzacène : *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 11133).	« Si Deus pro nobis, quis contra nos ? »

[1] P. Delattre, *Les citations bibliques dans l'épigraphie africaine* (*C. R. du 3e Congrès scientifique international des catholiques*, tenu à Bruxelles en 1894. — 2e section : *Sciences religieuses*, p. 210 et suiv.).

— « Si Deus pro nobis, quis *adversus* nos? » (Inscription d'Aïn-Gueber, en Numidie, sur un linteau de porte : *Corpus inscript. lat.*, VIII, 2218) [1].

Deuteronom., VI, 5 [2].

« *Diligis* Dominum Deum ex [toto corde] tuo, ex tota anima tua, et ex tot[a fortitudine tua] » (Inscription d'un pilastre, trouvée à Sétif : *Corpus inscript. lat.*, VIII, 8620) [3].

« Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua. »

Psalm., X, 12.

« Exsurge, Domine Deus, exaltetur manus tua » (Inscription de Sétif, aujourd'hui au Musée du Louvre : *Corpus inscript. lat.*, VIII, 8621).

« Exsurge, Domine Deus, exaltetur manus tua. »

Ib., XII, 4.

« Respice et exaudi me, Domine Deus meus » (Inscription de Sétif, au Musée du Louvre : *Corpus inscript. lat.*, VIII, 8622).

« Respice et exaudi me, Domine Deus meus. »

Ib., XXIX, 2.

« *Exalta* te, Do[mi]ne, *quia* suscepisti me ; *et non jucundasti* inimicos meos super me » (Inscription de Sétif, dont la seconde partie est au Musée du Louvre : *Corpus inscript. lat.*, VIII, 8623-8624).

« Exaltabo te, Domine, quoniam suscepisti me ; nec delectasti inimicos meos super me. »

Ib., LIII, 4.

« *Exaudi, Deus,* or[a]tionem meam ; au[ri]bus percipe *berb*[*a*] oris mei » (Inscription d'une mosaïque qui ornait l'abside d'une basilique à Feriana (Thelepte) : *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 11269).

« Deus, exaudi orationem meam ; auribus percipe verba oris mei. »

Ib., LXXXV, 17.

« Fac mecum signum in bonum, ut videant qui *me oderunt*, et confundantur » (Inscription d'un linteau de porte, trouvée à Carthage : — *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1894, p. 101).

« Fac mecum signum in bonum, ut videant qui oderunt me, et confundantur. »

Ib., CXV, 13.

« *Salutem* accipiam, et nomen Domini invocabo » (Inscription de Sétif : *Corpus inscript. lat.*, VIII, 8625) [4].

« Calicem salutaris accipiam, et nomen Domini invocabo. »

[1] On lit sur la même pierre la formule : « Fide in Deu et ambula », qui paraît être une paraphrase d'un autre verset biblique : « Per fidem enim ambulamus » (II *Corinth.*, V, 7).

[2] Ce verset du *Deutéronome* est reproduit, avec quelques variantes, dans les trois premiers *Évangiles* (saint Matthieu, XXII, 37 ; saint Marc, XII, 30 ; saint Luc, X, 27). Mais l'inscription de Sétif paraît se rapporter plutôt au passage du *Deutéronome*.

[3] Cf. la citation de saint Cyprien, *Testimon.*, III, 18 : « Diliges Dominum Deum tuum *de* toto corde tuo, et *de* tota anima tua, et *de* tota *virtute* tua. »

[4] Cf. la citation de saint Cyprien, *Epist.* 76, 4 : « Calicem *salutis* accipiam, et nomen Domini invocabo. » — Sur une inscription trouvée à Henchir-el-Guis, près Theveste, on lit la formule suivante : « Adferte Dom(ino) mundum sacrificium ; adferte D(o)m(ino) patriæ gentium » (*Corpus inscript. lat.*, VIII, 10656). C'est encore une paraphrase d'un passage de la Bible : « Adferte Domino patriæ gentium ;... tollite hostias » (*Psalm.* XCV, 7-8). Enfin, une autre inscription qui décorait sans doute la façade d'une église à Henchir-Guesseria, près du Chott Timsitt : « Hec porta Domini justi intrabunt », est la reproduction littérale d'un verset biblique (*Psalm.* XCVII, 20. — Cf. *Corpus inscript. lat.*, VIII, 10863).

Au moment où les communautés africaines, sous l'influence de saint Augustin, ou par le concours des mêmes circonstances, commençaient à employer concurremment ou à mêler des versions très différentes d'origine, un groupe d'Églises locales continuaient à se servir exclusivement d'anciens textes : c'étaient les Églises donatistes. Nous avons remarqué déjà qu'au IVe siècle, les écrivains de cette secte étaient restés les plus fidèles aux vieilles traductions contemporaines de saint Cyprien. Plus tard, au milieu de leurs querelles avec les catholiques, les donatistes s'obstinèrent d'autant plus à conserver scrupuleusement les traditions locales, qu'ils voyaient leurs adversaires y renoncer en partie. Ils refusèrent d'accepter les versions nouvelles, et gardèrent leurs vieux textes « africains ». Ce contraste entre les deux Églises rivales est nettement accusé dans le traité *Contre Fulgence le donatiste*, qu'on attribue à saint Augustin [1]. Cet ouvrage a la forme d'un dialogue entre un catholique et un donatiste : or, les citations du catholique se rapportent presque toujours à la Vulgate, tandis que son interlocuteur se réfère aux vieilles versions. Même contraste dans le procès-verbal des conférences de 411 [2]. Saint Augustin et les catholiques y emploient de préférence les textes « italiens » ou parfois la Vulgate, tandis que les donatistes s'en tiennent aux textes « africains ». Par exemple, pour ce passage d'Isaïe, l'évêque donatiste Habetdeus reproduit, presque mot pour mot, une citation de Tyconius :

HABETDEUS.	TYCONIUS.	VULGATE.
	Isaïe, XIV, 20-21.	
« *Quomodo vestimentum conspersum in sanguine non erit mundum, ita nec tu eris mundus, quia* terram *meam perdidisti et plebem meam* occidisti. Non *manebis* in æternum *tempus* semen *nequam. Para* filios *tuos interfici peccatis patris sui, ut* non *exsurgant* » (*Gesta collationis Carthagine habitæ inter Catholicos et Donatistas, Cognit.* III, 258 — cf. Mansi, *Concil.*, t. IV, p. 239).	« *Quomodo vestimentum sanguine consparsum non erit mundum, ita nec tu eris mundus, quia* terram *meam perdidisti et plebem meam* occidisti. Non *eris* in æternum *tempus* semen *nequam. Para* filios *tuos interfici peccatis patris tui, ut* non *resurgant* » (*De septem regulis*, reg. VII).	« Non habebis consortium, neque cum eis in sepultura ; tu enim terram tuam disperdidisti, tu populum tuum occidisti. Non vocabitur in æternum semen pessimorum. Præparate filios ejus occisioni in iniquitate patrum suorum ; non consurgent. »

[1] *Contra Fulgentium donatistam*, dans la *Patrol. lat.* de Migne, t. XLIII, p. 763 et suiv. — Cf. Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, p. 91.

[2] *Gesta collationis Carthagine habitæ inter Catholicos et Donatistas* (Mansi, *Concil.*, t. IV, p. 51-246). — Cf. Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinæ versiones antiquæ*, t. I, *Præfat.*, § 157.

Comme Tyconius lui-même s'était servi des anciennes versions du IIIe siècle[1], on n'est pas surpris de relever beaucoup d'analogies entre les citations donatistes de 411 et les citations mêmes de saint Cyprien. Pour certaines parties de la Bible, comme le livre d'Isaïe, l'origine de ces textes africains semble remonter plus haut encore, jusqu'à Tertullien :

HABETDEUS.	SAINT CYPRIEN.	TERTULLIEN.	VULGATE.
	Isaïe, I, 11-15.		
« Quo mihi *multitudine sacrificiorum vestrorum?* dicit Dominus. Plenus sum. *Holocaustomata* arietum, et adipem *agnorum*, et sanguinem *taurorum* et hircorum *nolo ; nec sic veniatis in conspectu meo* Quis *enim exquisivit ista* de manibus vestris ? *Calcare aulam meam non adicitis ; si attuleritis similaginem, vanum :* incensum abominatio est mihi. *Neomenias vestras* et *sabbata* et *diem magnum* non *sustineo. Jejunium* et *ferias et dies festos vestros odit* anima mea. *Facti enim estis* mihi *in abundantia multa. Jam non parcam peccatis vestris.* Cum extenderitis manus, avertam oculos meos a vobis ; et *si* multiplicaveritis *preces*, non exaudiam *vos ;* manus enim vestræ sanguine plenæ sunt » (*Gesta Collationis Carthagine habitæ inter Catholicos et Donatistas*, *Cognit.* III, 258. — Cf. Mansi, *Concil.*, t. IV, p. 238).	« Quo mihi multitudinem *sacrificiorum vestrorum ?* dicit Dominus. Plenus sum, *Holocaustomata* arietum, et adipem *agnorum*, et sanguinem *taurorum* et hircorum *nolo*... Quis *enim exquisivit ista* de manibus vestris ? » (*Testimon.*, I, 16). — « *Jam non relaxabo peccata vestra.* Cum extenderitis manus, avertam *faciem* a vobis ; et *si* multiplicaveritis *preces*, non exaudiam *vos ;* manus enim vestræ sanguine plenæ sunt » (*Testimon.*, I, 24).	« Quo mihi, *inquit*, multitudinem *sacrificiorum vestrorum?* Plenus sum *holocaustomatum* arietum, et adipem *agnorum*, et sanguinem *taurorum* et hircorum *nolo*... Quis *enim requisivit ista* de manibus vestris ? » (*De oratione*, 28). — « *Si attuleritis, inquit, mihi similam, vanum supplicamentum*, *execramentum* mihi est » (*Advers. Judæos*, 5). — « *Neomenias vestras* et *sabbata* et *diem magnum* non *sustineo. Ferias* et *jejunium et dies festos vestros odit* anima mea » (*Advers. Marcion.*, I, 20). — « Et *si* extenderitis manus, avertam *faciem meam* a vobis ; et *si* multiplicaveritis *preces*, non exaudiam *vos ;* manus enim vestræ sanguine plenæ sunt » (*Advers. Judæos*, 3).	« Quo mihi multitudinem victimarum vestrarum? dicit Dominus. Plenus sum. Holocausta arietum, et adipem pinguium, et sanguinem vitulorum et agnorum et hircorum nolui. Cum veniretis ante conspectum meum, quis quæsivit hæc de manibus vestris, ut ambularetis in atriis meis ? Ne offeratis ultra sacrificium frustra : incensum abominatio est mihi. Neomeniam et sabbatum et festivitates alias non feram. Iniqui sunt cætus vestri. Calendas vestras et solemnitates vestras odivit anima mea. Facta sunt mihi molesta, laboravi sustinens. Et cum extenderitis manus vestras, avertam oculos meos a vobis ; et cum multiplicaveritis orationem, non exaudiam ; manus enim vestræ sanguine plenæ sunt. »

[1] Burkitt, *The Rules of Tyconius*, 1894, p. LIII et suiv.

Ib., xxxv, 3-6.

« *Confortamini*, manus *dissolutæ*, et genua debilia, *confortamini. Qui estis pusillanimes*, nolite timere. *Dominus noster judicium retribuet, et* ipse veniet, et *salvos faciet nos.* Tunc aperientur oculi cæcorum, et aures surdorum *audient, plana* erit lingua mutorum, et claudus saliet sicut cervus : *quoniam rupta est* in deserto *aqua* et *fons* in *terra sitienti* » (*ibid.*, *Cognit.* III, 258. — Mansi, t. IV, p. 236).

« *Confortamini*, manus *resolutæ*, et genua debilia, *exhortamini. Qui estis pusillo animo*, nolite timere. Deus *noster judicium retribuet*, ipse veniet, et *salvos faciet nos.* Tunc aperientur oculi cæcorum, et aures surdorum *audient.* Tunc saliet clodus sicut cervus, et *plana* erit lingua mutorum : quia *rupta est* in deserto *aqua* et *rivus* in *terra sitienti* » (*Testimon.*, II, 7).

« *Invalescite*, manus *dimissæ*, et genua *resoluta* » (*Advers. Marcion.*, IV, 24).

— « Ecce Deus *noster judicium retribuet*, ipse veniet, et *salvos faciet nos. Tunc infirmi curabuntur*, et oculi cæcorum *videbunt*, et aures surdorum *audient* et mutorum *linguæ solventur*, et claudus saliet *velut* cervus, et cetera » (*Advers. Judæos*, 9).

— « Tunc *patefient* oculi cæcorum, et aures *exaudient* surdorum. Tunc saliet claudus *ut* cervus, et *clara* erit lingua mutorum » (*Advers. Marcion.*, IV, 24).

« Confortate manus dissolutas, et genua debilia roborate. Dicite pusillanimis : Confortamini, et nolite timere. Ecce Deus vester ultionem adducet retributionis, Deus ipse veniet, et salvabit vos. Tunc aperientur oculi cæcorum, et aures surdorum patebunt. Tunc saliet sicut cervus claudus, et aperta erit lingua mutorum, quia scissæ sunt in deserto aquæ, et torrentes in solitudine. »

Il faut donc mettre à part les donatistes, qui restaient obstinément fidèles aux vieux textes. Mais les communautés catholiques, à en juger par les citations de leurs polémistes et par les documents d'Église, avaient promptement adopté la méthode éclectique inaugurée par saint Augustin. Cet éclectisme eut pour effet de modifier profondément la physionomie des recueils de livres sacrés, d'y introduire de surprenants contrastes, quelquefois une grande confusion. Désormais prédominent les textes « italiens », importés dans le pays vers la fin du IVe siècle. En même temps se répand l'usage des versions de saint Jérôme, dont on adopte souvent des leçons, même des versets entiers, surtout pour le Nouveau Testament. Cette infiltration de la Vulgate dans les versions italiques est visible déjà dans les *Actes* des Conciles du commencement du Ve siècle, et dans le *Codex canonum*, ou recueil général des canons de l'Église africaine, composé en 419 [1]. A ces textes de plus en plus mêlés se rapportent la plupart des citations qu'on relève dans les ouvrages des derniers auteurs latins du pays, évêques, chroniqueurs ou polémistes : chez Vigilius de Thapsus ou Eugenius de Carthage, surtout chez Victor de Vita, saint Fulgence

[1] *Codex canonum ecclesiæ africanæ* (Mansi, *Concil.*, t. III, p. 699 sqq.).

de Ruspé, Junilius ou Primasius d'Hadrumète. Outre les emprunts accidentels aux traductions de saint Jérôme, nous connaissons des exemples d'emprunts systématiques. Dans le premier *Speculum* ou recueil d'extraits bibliques, qu'on attribuait à saint Augustin et qui s'est conservé à la suite de ses œuvres, un copiste ancien, de parti pris, a remplacé presque tous les textes « italiens » par le texte de la Vulgate [1]. Pour leurs citations de *Job*, tous les auteurs africains du ve et du vi^e^ siècle ont suivi, comme saint Augustin, la traduction faite par Jérôme sur les *Hexaples* d'Origène [2]. Enfin, dans son commentaire des *Épîtres* de saint Paul, Primasius a pris la Vulgate pour base de son exégèse [3]. Voilà trois faits caractéristiques, qui suffiraient à attester le progrès continu des versions de saint Jérôme.

La lutte n'était pas circonscrite entre les textes « italiens » et la Vulgate. Forts de leur autorité plusieurs fois séculaire, protégés par le grand nom de saint Cyprien et par le respect dû aux antiques manuscrits, les textes « africains » n'avaient pu être entièrement dépossédés. On les consultait encore ; on en retenait des leçons, des versets. En voici deux exemples, chez Victor de Vita :

VICTOR DE VITA.	ANCIENS TEXTES AFRICAINS.	VULGATE.
	Genes., I, 1-2.	
« In principio *fecit* Deus cælum et terram. Terra autem erat *invisibilis* et *incomposita*, et tenebræ erant super *abyssum ;* et Spiritus Dei *superferebatur* super aquas » (*Persec. Vandal.*, II, 10).	« In principio *fecit* Deus cælum et terram Terra autem erat *invisibilis* et *incomposita*, et tenebræ erant super *abyssum ;* et Spiritus Dei *superferebatur* super aquas » (*De Pascha comput.*, 3).	« In principio creavit Deus cælum et terram. Terra autem erat inanis et vacua, et tenebræ erant super faciem abyssi ; et Spiritus Dei ferebatur super aquas. »
	Saint Matthieu, XXVI, 39.	
« Pater, si *fieri notest*, transeat a me calix iste » (*Persec. Vandal.*, II, 4).	« Pater, si *fieri potest*, transeat a me calix iste » (Saint Cyprien, *Testimon.*, III, 19).	« Pater mi, si possibile est, transeat a me calix iste. »

Dès le siècle dernier, Dom Sabatier était frappé de cette persistance des versions africaines chez les auteurs de l'Afrique vandale ou byzantine, et il recueillait dans leurs ouvrages, surtout

[1] *Liber qui appellatur Speculum*, éd. Weihrich, 1887 (*Corpus scriptor. eccles. lat.*, vol. XII, pars I, p. 1-285). Sur la physionomie et l'histoire de ces textes bibliques, cf. la préface de Weihrich, p. xv et suiv.

[2] Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, p. 34.

[3] Primasius, *Commentar. in Epistolas B. Pauli* (dans la *Patrol. lat.* de Migne, t. LXVIII, p. 415).

dans ceux de saint Fulgence, de Primasius et de Junilius, bien des fragments du vieux latin biblique [1]. En fait, quelques-uns de ces anciens textes « africains » étaient restés très vivants au ve et au vi^e^ siècle. On n'en conservait pas seulement alors des leçons isolées, ou de simples extraits sauvés de l'oubli par les *Testimonia* de saint Cyprien : on en lisait encore des livres entiers, demeurés intacts avec leur physionomie d'autrefois. A la fin du ve siècle, l'auteur du traité *Sur les promesses de Dieu* citait les *Actes des Apôtres* d'après l'ancien texte [2]. Et Primasius, évêque d'Hadrumète au temps de Justinien, écrivant son commentaire de l'*Apocalypse*, y reproduisait mot pour mot la version connue de saint Cyprien, en la comparant à une autre version de Tyconius [3] : il contrôlait un texte africain à l'aide d'un autre texte africain. Ainsi, au bout de cent cinquante ans, dans l'église d'une grande ville comme Hadrumète ou dans la bibliothèque de son évêque, ni les manuscrits italiques, ni la Vulgate n'avaient encore pu supplanter, pour l'*Apocalypse*, les vieux manuscrits indigènes.

Cette action toujours présente de certaines versions qui dataient du iiie ou du ive siècle nous explique l'existence et la formation d'une autre famille de textes bibliques, qui appartient en propre à l'Afrique des Vandales et des Byzantins : les textes appelés aujourd'hui « africains de basse époque [4] ». On en surprend déjà l'origine chez saint Augustin ; mais ils ne se sont multipliés et précisés qu'après lui, à mesure que le mélange devenait plus fréquent et plus intime. Ce sont, au fond, des textes « italiens », mais si bien transformés par une série d'interpolations et de leçons « africaines », qu'ils ont fini par constituer une famille distincte. Ils procèdent du même principe que les textes « mêlés » dont nous parlions plus haut. Seulement, il y a ici substitution d'un élément à l'autre : au groupe « italo-vulgate », qui compte des représentants dans tous les pays latins, s'oppose un groupe plus restreint, spécial à une région, un groupe « italo-africain ». Ces curieux textes, où les anciennes versions locales se survivent jusque dans des versions italiques, se rencontrent presque à chaque page du second *Speculum* faussement attribué à saint Augustin [5]. Le type

[1] Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinæ versiones antiquæ*, t. I, *Præfat.*, § 161.

[2] *De promissis et prædictionibus Dei* (dans la *Patrol. lat.* de Migne, t. LI).

[3] Primasius, *Commentariorum super Apocalypsim B. Joannis libri V* (dans la *Patrol. lat.* de Migne, t. LXVIII, p. 794 et suiv.). — Cf. Haussleiter, *Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche*, p. xiii et suiv. ; 79 et suiv.

[4] S. Berger, *Le Palimpseste de Fleury*, p. 16 et suiv.

[5] *Liber de divinis Scripturis sive Speculum quod fertur S. Augustini*, éd. Weihrich, 1887 (*Corpus scriptor. eccles. lat.*, vol. XII, pars I, p. 287-700). Cf. Weihrich, *Die Bibelexcerpte De divinis Scripturis und die Itala des Augustinus*, 1894 ; S. Berger, *Le*

le mieux caractérisé de cette famille se rapporte aux *Épîtres catholiques*. Le texte néo-africain de ces *Épîtres* nous est connu en grande partie, d'abord par les citations des auteurs du temps, surtout de saint Fulgence, ensuite par trois manuscrits dont les fragments coïncident et se complètent : le Palimpseste de Fleury [1], un manuscrit de Freisingen [2], et un Palimpseste de Bobbio [3]. A l'aide de tous ces documents, on peut reconstituer presque en entier, au moins pour les quatre premières *Épîtres*, la version usitée dans les provinces de Byzacène et de Proconsulaire aux ve et vi^e^ siècles. C'est un fort intéressant spécimen de ces textes mêlés, particuliers à l'Afrique de ce temps.

Il est à remarquer que le Palimpseste de Fleury, outre ce texte néo-africain des *Épîtres catholiques*, renferme le vieux texte « africain » des *Actes des Apôtres* et de l'*Apocalypse* [4]. Ces trois ouvrages paraissent avoir été transcrits en même temps, et par le même copiste. On en a conclu que ces trois livres du Nouveau Testament étaient employés à la même époque dans les mêmes Églises [5]. La supposition est d'autant plus vraisemblable que justement l'ancienne version des *Actes* est citée à la fin du ve siècle dans le traité *Sur les promesses de Dieu*, et que l'ancienne version de l'*Apocalypse* est reproduite tout au long, vers le milieu du vi^e^ siècle, par Primasius d'Hadrumète [6]. Nous avons donc là un très curieux exemple de l'éclectisme à la mode dans les Églises vandales et byzantines. Et l'on constate les mêmes accommodements dans l'œuvre de Primasius [7]. Cet évêque suit toujours la Vulgate dans son Commentaire des *Épîtres* de saint Paul, mais il ne l'accepte pas pour d'autres livres. Dans son Commentaire de l'*Apocalypse*, il transcrit presque entièrement le vieux texte de saint Cyprien, cite de plus un autre texte africain connu par Tyconius, paraphrase souvent les observations de l'écrivain donatiste, et, par une négligence ou une fantaisie surprenante, il copie à l'occasion la *Cité de Dieu*. Non seulement il reproduit ici mot pour mot, en deux chapitres de son ouvrage [8], toutes les remarques

Palimpseste de Fleury, p. 17 ; *Histoire de la Vulgate*, p. 6 ; Burkitt, *The Rules of Tyconius*, p. LXI et suiv.

[1] S. Berger, *Le Palimpseste de Fleury*, p. 40-45.

[2] Ziegler, *Italafragmente* (Marburg, 1876) ; *Bruchstücke einer vorhieron. Uebersetzung der Petrusbriefe*, dans les *Sitzungsber. der Münch. Akad.*, 1876, I, p. 607.

[3] Fragments publiés par Tischendorf (Leipzig, 1857), et par Belsheim (Christiania, 1887).

[4] S. Berger, *Le Palimpseste de Fleury*, p. 21-39.

[5] *Ibid.*, p. 17-18.

[6] *De promissis et prædictionibus Dei* : Primasius, *Commentariorum super Apocalypsim B. Joannis libri V* (dans la *Patrol. lat.* de Migne, t. LI et LXVIII).

[7] Ses œuvres sont réunies dans le tome LXVIII de la *Patrologie latine*.

[8] Dans le commentaire des chapitres XX-XXI, 1-4, de l'*Apocalypse*.

de saint Augustin [1], mais encore, à cet endroit, il emprunte à son modèle jusqu'au texte « italien » de l'*Apocalypse* [2]. Rien ne peint mieux l'éclectisme des auteurs de cette période, leur liberté dans le choix ou leur indifférence dans l'emploi des traductions bibliques.

Ainsi, depuis saint Augustin jusqu'à la veille de l'invasion arabe, il a circulé en Afrique des versions de presque toutes les familles connues : Vulgate et autres revisions de saint Jérôme, textes « italiens », textes « africains » purs et textes « mêlés », soit » italo-vulgate », soit « italo-africains ». L'impression d'ensemble est une extraordinaire confusion, produite par la juxtaposition ou le mélange de textes très différents de physionomie et d'origine.

Quoique plus frappant ici et plus complexe, ce phénomène n'est pas spécial à l'Afrique. En Espagne, dans la Gaule du VIe siècle, et jusque dans l'empire de Charlemagne, d'anciens textes « européens » ou « italiens » ont contrarié les progrès de la Vulgate ; de la fusion sont sortis beaucoup de textes « mêlés [3] ». A Rome même, c'est seulement du pontificat de saint Grégoire le Grand, c'est-à-dire des premières années du VIIe siècle, que date le triomphe des versions de saint Jérôme. Encore n'est-ce qu'un demi-triomphe : car la préférence qu'on accorde à ces versions n'entraîne pas l'exclusion des autres. Grégoire le Grand lui-même écrit dans la lettre préface de son Commentaire sur *Job :* « Pour mes citations, je suis tantôt la version nouvelle, tantôt l'ancienne [4]. » La Vulgate ne s'est imposée réellement à toutes les Églises latines qu'au IXe siècle ; et, pendant tout le moyen âge, beaucoup de vieilles leçons ont continué à se glisser sur les marges, entre les lignes, jusque dans le texte des Bibles [5].

L'Afrique vandale et byzantine n'en a pas moins, dans ce domaine, une physionomie à part. Les éléments du mélange y ont été plus nombreux qu'ailleurs, et l'un de ces éléments est tout à fait propre au pays. On y conservait la tradition des textes « africains » du IIIe ou du IVe siècle, et ces vieux textes entraient, pour une large part, dans la composition des textes « mêlés ». En cela,

[1] Saint Augustin, *De civ. Dei*, XX, 7-17.

[2] Cf. Haussleiter, *Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche*, p. 162-165.

[3] S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 2 et suiv. ; 61 et suiv. ; Kenyon, *Our Bible and the ancient manuscripts*, p. 175 et suiv.

[4] « Novam vero translationem dissero ; sed cum probationis causa exigit, *nunc novam*, *nunc veterem per testimonia assumo* » (Saint Grégoire le Grand, *Præfat. ad Moral. in Job*, *Epist. missor.*, 5. — *Patrol. lat.* de Migne, t. LXXV, p. 615).

[5] Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. XVII ; p. 185 et suiv. ; 243 et suiv.

comme en bien d'autres choses, les Églises locales se conformaient à l'exemple donné par saint Augustin : entre la Bible de Fulgence ou de Primasius, et celle d'Augustin, il y a une différence de proportions dans le mélange, non de nature. Mais les contrastes se sont de plus en plus accusés. Aucun écrivain de cette période ne paraît avoir même entrevu l'utilité d'un texte latin homogène et fixe, équivalent officiel du texte grec. C'est peut-être, au moins dans une certaine mesure, la conséquence indirecte de l'histoire politique : la domination vandale, en séparant Carthage de Rome, et la domination byzantine, en réveillant dans la contrée l'étude du grec, a rendu plus difficile, puis moins utile, l'adoption d'un texte latin unique. Aussi la Bible des communautés africaines du Ve et du VIe siècle n'a-t-elle rien de commun avec notre conception d'une Bible immobile aux leçons arrêtées, d'une Bible commune à tous, soustraite aux fantaisies individuelles par la décision d'une autorité supérieure. Saint Cyprien, par la fixité de son texte sacré, est infiniment plus près de nous que les polémistes de l'Afrique byzantine, et même plus près de nous que saint Augustin

V

Conclusion. — Les textes « africains » proprement dits. — Reconstitution du groupe. — Origine et caractère de ces versions. — Ce qui s'en est conservé dans la Vulgate. — Influence sur la littérature chrétienne d'Afrique.

Il nous a paru nécessaire de pousser jusqu'au bout l'histoire de la Bible africaine. C'était le seul moyen d'en éclairer les origines. La question étant fort complexe et n'ayant pas été encore étudiée d'ensemble, il fallait commencer par retrouver et classer les pièces du procès, conservées en partie dans quelques manuscrits, mais surtout éparses, comme on l'a vu, dans la littérature locale depuis le IIe jusqu'au VIe siècle. Il est possible maintenant de reconstituer le groupe des textes « africains », d'en rapprocher les éléments, d'en circonscrire le domaine, d'en préciser la physionomie, d'en marquer le rôle et l'influence.

Nous devons d'abord écarter une bonne partie des versions employées en Afrique depuis la fin du IVe siècle. Textes « italiens », premières traductions de saint Jérôme, Vulgate, ce sont autant d'éléments étrangers, qui intéressent l'histoire ultérieure de la Bible locale, mais non l'étude des versions primitives, originales, de la contrée. Pour une raison analogue, nous devons laisser de

côté même les textes africains « de basse époque », puisque ce sont des textes mêlés, dont toute la nouveauté consista dans ce mélange d'éléments anciens. De la littérature du ve et du vi^e^ siècle, nous devons retenir seulement les fragments de versions « africaines », insérés dans leurs ouvrages par les auteurs du temps, surtout par les donatistes et par Primasius.

Il y a, en effet, deux périodes très distinctes dans l'histoire des traductions bibliques usitées en Afrique. De la fin du iie siècle jusqu'à la fin du ive, nous assistons à l'évolution naturelle des versions locales. La seconde période, qu'annonce et que domine l'éclectisme de saint Augustin, est celle des influences étrangères. C'est la première période seule qui doit nous occuper ici. C'est alors que la Bible africaine s'esquisse chez Tertullien, se précise, se complète et se concentre dans l'œuvre de saint Cyprien, puis se maintient ou se développe, mais dans le même sens, chez saint Optat, chez les donatistes et Tyconius. Elle se survivra sans doute chez saint Augustin et ses successeurs ; mais on peut dire qu'à la fin du ive siècle son évolution est terminée.

Elle ne nous est connue que partiellement. Mais il en subsiste des fragments innombrables, quelquefois très longs et très importants : un livre entier, l'*Apocalypse,* conservée à la fois par le Palimpseste de Fleury et par Primasius ; d'autres livres presque entiers, les *Actes des Apôtres* et les quatre *Évangiles*, connus soit par le même Palimpseste de Fleury, soit par le *Codex Bobiensis* ou autres manuscrits, soit par les auteurs. A cela, il faut ajouter, comme nous le verrons, certains ouvrages deutéro-canoniques et la plus grande partie des *Psaumes*, dont le texte « africain » s'est transmis à la Vulgate. Pour tout le reste de la Bible, nous possédons des milliers de fragments, dont beaucoup ont été reproduits plusieurs fois dans la littérature locale. En somme, un très riche ensemble de documents, d'après lesquels on peut se faire une idée des vieux textes « africains ».

Mais, d'abord, que faut-il entendre par là ? En termes de critique, un texte « africain », c'est surtout un texte conforme à la version de saint Cyprien, ou très voisin de cette version, en tout cas, de la même famille. Ainsi, l'usage courant ne préjuge rien quant à l'origine. Et cette origine reste enveloppée de mystère. On ne saurait affirmer que les traductions primitives aient été faites en Afrique, et moins encore qu'elles y aient été introduites du dehors.

Nous avons vu qu'on trouvait chez les auteurs du pays quelques souvenirs d'une première évangélisation venue d'Orient. Cette première prédication n'avait pu se faire qu'en grec, dans les villes

de la côte, où d'ailleurs l'usage de cette langue était assez répandu. Jusque-là, il ne peut être question que de la Bible grecque. Mais l'évangélisation systématique de la contrée est certainement l'œuvre de Rome. Il serait donc tout naturel de supposer que les missionnaires romains eussent apporté avec eux une traduction latine, au moins des principaux livres ; et l'on pourrait leur attribuer, par exemple, ce texte des *Évangiles* et des *Épîtres* de saint Paul que mentionnent dès 180 les *Actes* des Scilitains. Cette hypothèse serait tout à fait vraisemblable si nous ne savions d'autre part que l'Église romaine elle-même est restée toute grecque jusque dans la première moitié du IIIe siècle. Comment ces apôtres, qui ne parlaient pas latin chez eux, auraient-ils porté ailleurs, à cette date, des textes latins?

C'est pourquoi, sans pouvoir l'affirmer, on croirait plutôt que ces versions « africaines » ont été simplement exécutées en Afrique. Ainsi s'expliqueraient leur popularité dans le pays, l'usage exclusif qu'on en a fait jusqu'au temps de saint Augustin, le fidèle souvenir qu'on leur a gardé, pour certains livres, jusqu'au VIe siècle. Ce qui paraît surtout justifier cette hypothèse, c'est l'étude de la Bible de Tertullien. On a vu que cet écrivain ne s'accorde pas avec lui-même dans ses citations d'un même passage. Il a eu certainement entre les mains, pour quelques livres, des traductions latines ; et, pour ces traductions, il semble avoir consulté des manuscrits divers au cours de sa longue carrière. Son texte biblique tantôt s'écarte, tantôt se rapproche étrangement de celui de saint Cyprien. Ne dirait-on pas que dans l'œuvre de Tertullien on surprend, tout près de la source, les origines de la Bible africaine? A ce moment, des essais de traduction se font en divers sens ; le travail est incohérent, les résultats inégaux et contradictoires. Mais la génération suivante mettra les choses au point. Elle saura choisir, compléter, corriger : de toutes les ébauches du temps de Septime Sévère, elle tirera une œuvre harmonieuse, cette Bible africaine qui apparaît entièrement constituée au milieu du IIIe siècle. Les incohérences de Tertullien et les libertés qu'il prend avec les livres saints, l'analogie assez fréquente de ses citations avec celles de ses compatriotes de l'époque suivante, et, d'autre part, la constitution du groupe « africain », la physionomie si tranchée de ces textes en face des textes « européens », tout cela demeure inexplicable dans l'hypothèse d'une traduction importée de Rome et dès lors fixée ; au contraire, tout devient clair si la Bible africaine est réellement née en Afrique, si elle s'ébauche chez Tertullien avant de se préciser chez saint Cyprien.

Africains ou non d'origine, ces textes l'ont toujours été, ou le

sont devenus très vite, par adoption. Dès le moment où nous en constatons l'existence, ils sont déjà si bien naturalisés que dans les traités de Tertullien, à moins d'être averti, il est souvent très difficile de distinguer les citations des livres saints : beaucoup de versets bibliques, enchâssés dans les phrases de l'auteur, ont échappé ainsi même à la critique des éditeurs modernes. C'est dire que ces citations ne détonnent pas dans le style des écrivains du pays ; et l'on pourrait tirer de cette simple observation un argument assez fort en faveur de l'origine africaine. Toujours est-il que ces textes, depuis le règne de Sévère, appartiennent en propre à la contrée. Ils y ont été seuls en usage jusqu'à la fin du IVe siècle ; et on ne les rencontre en Europe que chez des auteurs originaires de la région, comme Lactance ou Victorin. En ce sens, tout au moins, ils sont nettement africains.

D'ailleurs, ils n'ont jamais eu un caractère officiel. Ils ont été acceptés d'abord par toutes les Églises locales, parce qu'on n'en connaissait pas d'autres, et ils ne s'y sont maintenus que par la force de l'habitude. Pendant deux siècles, ils y ont régné seuls en fait, non en vertu d'une entente ou d'une décision quelconque. Le texte officiel, pour l'Ancien comme pour le Nouveau Testament, restait le texte grec. Aussi ne s'est-on point préoccupé de fondre ou de mettre d'accord les diverses traductions latines, d'en arrêter, une fois pour toutes, les leçons. La Bible de saint Cyprien n'est qu'une exception apparente. L'auteur emploie un texte unique, qu'il avait choisi parmi d'autres, ou qu'il avait scrupuleusement fixé pour son compte ; mais ce texte n'était pas celui de la plupart des évêques africains dans l'assemblée tenue à Carthage en 256, et rien n'autorise même à supposer qu'il ait été alors adopté par tous les fidèles de l'Église de Carthage. Si cette version a été souvent consultée et partiellement reproduite aux siècles suivants, c'est surtout parce que les *Testimonia* étaient d'un usage commode et étaient lus de tous. Chez les contemporains et chez les successeurs de saint Cyprien, on surprend des traces de traductions parallèles, également africaines et assez voisines, mais pourtant indépendantes. Il n'y a donc pas une version « africaine » de la Bible, mais une famille de versions « africaines » : celle de saint Cyprien n'est que la plus importante, la plus célèbre, et la mieux conservée, des versions de cette famille.

Dans l'état actuel des études sur le latin d'Église, il est impossible de démêler avec certitude tous les éléments dont se composent les textes « africains [1] ». Ils se définissent surtout en s'op-

[1] Sur la langue de ces vieux textes bibliques, on trouvera beaucoup d'intéressantes observations de détail dans les ouvrages ou mémoires suivants : Rönsch, *Itala und*

posant aux textes d'autres familles, « européens » ou « italiens ». Sans doute, on y reconnaît l'emploi de termes qui semblent particuliers à ce groupe. Tel est l'exemple cité déjà par Tertullien [1] : *Sermo* dans le sens de Verbe, le *Logos* des Grecs, le *Verbum* de la Vulgate. On a relevé beaucoup de faits analogues, et l'on pourrait en signaler bien d'autres : acceptions nouvelles, mots ou formes étranges. Nous ne nous y arrêtons pas, parce qu'il serait hasardeux d'en tirer une conclusion. Telle expression, tel tour de phrase, qui sont familiers et paraissent propres à ces textes, n'ont-ils pas été usités parfois en d'autres régions? C'est ce qu'on ne saurait encore affirmer aujourd'hui ; la question ne pourra être tranchée, ni même étudiée sérieusement, tant que ne seront pas terminées la publication méthodique, l'analyse critique et la comparaison de toutes les anciennes versions bibliques. Tout ce qu'on peut dire, c'est que le vocabulaire des textes « africains », les procédés de dérivation et de composition, la syntaxe, rappellent tout à fait la langue des vieux auteurs africains, surtout de Tertullien [2].

On rencontre dans ces versions quelques hébraïsmes et beaucoup d'hellénismes [3]. En général, les traducteurs ont suivi et rendu les textes grecs avec une minutieuse et servile exactitude, s'appliquant si bien à calquer leurs mots sur ceux de l'original, que souvent ils déforment le latin, faussent le mécanisme de la phrase, y jettent des termes bizarres, ou détournent le sens des termes usuels. Ils visent à la fidélité du rendu, et sacrifient tout à ce scrupule. Presque toujours, en revanche, ils sont plus courts, plus énergiques que la Vulgate, et serrent le grec de plus près [4].

Une chose, surtout, est ici évidente : c'est l'action prépondérante du latin vulgaire, avec son dédain du jeu compliqué des flexions, avec ses déformations analogiques, avec ses libertés, ses surprises pittoresques et ses tendances analytiques [5]. Les auteurs

Vulgata (2e édition, 1875) ; *Die alttestamentliche Itala in den Schriften des Cyprian*, 1875 ; *Die ältesten lateinischen Bibelübersetzungen nach ihrem Werte für die lateinische Sprachwissenschaft*, dans les *Collectanea philologa* (Bremen, 1891) ; Sittl, *Die lokalen Verschiedenheiten der latein. Sprache* (Erlangen, 1882) ; Wordworth, Sanday and White, *Old Latin biblical Texts* (Cf. surtout, t. II, p. xcix et suiv.) ; Hauschild, *Einige sichere Kennzeichen des afrikanischen Latein* (Francfort, 1889) ; Kübler, *Die lateinische Sprache auf afrikanischen Inschriften*, 1893 ; Ehrlich, *Beiträge zur Latinität der Itala* (Rochlitz, 1895) ; Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, p. 11 et suiv. ; 41 et suiv.

[1] Tertullien, *Advers. Prax.*, 5. — Cf. *Corpus inscript. lat.*, VIII, 2309 = *supplem.* 17759 : « Domini Dei, qui est *sermoni.* »

[2] Rönsch, *Itala und Vulgata*, p. 5 et suiv. ; 471 et suiv.

[3] *Ibid.*, p. 238-257 ; 434-454 ; Sittl, *Die lokalen Verschiedenheiten der latein. Sprache*, p. 92-120.

[4] Rönsch, *Itala und Vulgata*, p. 4 et suiv.

[5] *Ibid.*, p. 8 et suiv. ; Sittl, *Die lokalen Verschiedenheiten der latein. Sprache*, p. 120-140.

chrétiens, d'anciens rhéteurs pour la plupart, ont été frappés de cette physionomie populaire, un peu barbare, de leur Bible latine. Saint Augustin avoue qu'il en fut longtemps choqué, et ses dégoûts de lettré contribuèrent à retarder sa conversion [1]. Plus tard, il essaya de justifier la langue des traductions en usage. Il invoquait la nécessité d'être exact : « Le plus souvent, dit-il, le parler vulgaire est plus utile, pour exprimer les choses, que la correction du langage des lettrés [2]. » Il en donnait entre autres exemples, dans un verset des *Psaumes* [3], l'emploi anormal du pluriel *sanguines :* « Ce terme emprunté à l'usage vulgaire sert ici à éviter l'ambiguïté et l'obscurité ; ce n'est pas ainsi que parlent les doctes, mais c'est ainsi que parlent d'ordinaire les ignorants... Nos traducteurs ont compris qu'il importait à cet endroit d'employer au pluriel ce mot qui, dans le bon latin, s'emploie seulement au singulier. Pourquoi un docteur de la religion, s'adressant à des ignorants, rougirait-il de dire *ossum* au lieu de *os* [4] ? » Un siècle plus tôt, Arnobe de Sicca, un rhéteur transformé soudain en apologiste sans devenir grand clerc en théologie, Arnobe avait été blessé au vif par les railleries des délicats contre la grossièreté du style biblique. Il avouait que les textes sacrés étaient rédigés « en termes populaires et de tous les jours [5] », dans une langue « triviale et sordide [6] », une langue « semée de barbarismes et de solécismes, souillée de vices et difforme [7] ». Et il se fâchait d'autant plus contre les railleurs, qu'il était au fond de leur avis. Arnobe, vivant en Afrique au temps de Dioclétien, n'a connu que les versions « africaines ». Et, en effet, c'est dans ces versions-là surtout qu'est visible l'empreinte du parler populaire.

Par là, les textes bibliques du groupe « africain » sont de précieux documents pour l'étude du latin d'Église au IIIe siècle de notre ère. De plus, ils intéressent directement l'histoire de la Vulgate et la littérature chrétienne de la contrée.

[1] Saint Augustin, *Confess.*, III, 5 ; VI, 5.

[2] Id., *De doctrin. Christ.*, III, 3 : « Plerumque *loquendi consuetudo vulgaris* utilior est significandis rebus, quam integritas litterata. »

[3] *Psalm.*, xv, 4. — La leçon défendue ici par saint Augustin s'est conservée dans la Vulgate : « Non congregabo conventicula eorum de *sanguinibus.* »

[4] « *Vulgi* autem *more* sic dicitur (verbum) ut ambiguitas obscuritasque vitetur, non sic dicatur ut a doctis sed potius *ut ab indoctis dici solet.* Si enim non piguit dicere interpretes nostros : « Non congregabo conventicula eorum de *sanguinibus* », quoniam senserunt ad rem pertinere ut eo loco pluraliter enuntiaretur hoc nomen quod in Latina lingua tantummodo singulariter dicitur : cur pietatis doctorem pigeat, imperitis loquentem, *ossum* potius quam *os* dicere ? » (Saint Augustin, *De doctrin. Christ.*, IV, 10).

[5] Arnobe, *Advers. nation.*, I, 45 : « Popularibus et cotidianis verbis. »

[6] *Ibid.*, I, 58 : « Trivialis et sordidus sermo est. »

[7] *Ibid.*, I, 59 : « Barbarismis, soloecismis obsitæ sunt, inquit, res vestræ et vitiorum deformitate pollutæ. »

On sait que la Vulgate de l'Église catholique se compose d'éléments très divers, et assez incohérents. L'un de ces éléments est un groupe de textes africains. On l'a dit quelquefois, au moins pour certains livres [1], et nous avons contrôlé cette assertion par une comparaison méthodique de la Vulgate et des textes de saint Cyprien. Ne pouvant reproduire ici toutes les citations parallèles, nous devons nous contenter d'indiquer les résultats de notre enquête [2].

Pour les livres canoniques de l'Ancien Testament, on ne constate presque aucun rapport [3], sauf dans de rares passages où l'on peut soupçonner des interpolations ultérieures. Le fait n'a rien de surprenant, puisque la Vulgate de l'Ancien Testament est la version originale de saint Jérôme d'après l'hébreu. Il faut admettre néanmoins une importante exception : pour les *Psaumes*. Deux fois sur trois chez saint Cyprien, et presque aussi souvent chez Tertullien, les citations des *Psaumes* coïncident exactement avec notre texte actuel [4] ; dans les autres versets du recueil, les divergences sont presque toujours insignifiantes [5]. Les rencontres sont si fréquentes, si régulières, et dans de si nombreux traités, qu'on ne peut croire ici à des corrections postérieures faites par des copistes. Nous savons, d'autre part, que notre Psautier, le Psautier dit « gallican », est le produit d'une simple revision des anciennes versions. Il semble qu'ici le travail de saint Jérôme ait été très superficiel, et que, sauf de très légères modifications, le Psautier actuel soit simplement une vieille traduction africaine, ébauchée déjà au temps de Tertullien, achevée au milieu du IIIe siècle, et à peine retouchée à la fin du IVe.

La question est plus complexe pour le Nouveau Testament. Entre saint Cyprien et la Vulgate, les coïncidences sont très rares pour l'*Apocalypse* et les *Épîtres catholiques*, moins rares pour les *Évangiles* et les *Actes*, assez fréquentes pour les *Épîtres* de saint

[1] Rönsch, *Itala und Vulgata*, p. 11 ; Renan, *Marc-Aurèle*, p. 455 et suiv. ; Sittl, *Die lokalen Verschiedenheiten der latein. Sprache*, p. 150 et suiv. ; Thielmann, *Archiv für latein. Lexikogr.*, t. VIII, 1894 ; Kenyon, *Our Bible and the ancient manuscripts*, 1895, p. 51.

[2] On comprend pourquoi nous avons choisi la Bible de saint Cyprien comme terme de comparaison : c'est par excellence, et même par définition, le type le plus pur des textes « africains ».

[3] On en jugera par les exemples donnés plus haut, dans nos tableaux de citations parallèles, ch. II et III.

[4] Le contrôle est facile à l'aide de l'*Index Scripturarum sacrarum* du Tertullien d'Oehler (t. II, p. IX-XII), et de l'*Index scriptorum* du saint Cyprien de Hartel (pars III, 329-330).

[5] Il en est de même du Psautier de saint Optat, des donatistes, de saint Augustin, en un mot, de tous les auteurs du pays. Presque toujours, aussi, c'est le texte de la Vulgate qui apparaît dans les versets des Psaumes gravés sur les pierres ou encastrés dans les mosaïques. Voyez ci-dessus notre tableau des inscriptions bibliques africaines, ch. IV.

Paul[1]. Sans doute, on peut supposer çà et là une intervention de copistes ; mais on ne saurait tout expliquer ainsi, d'autant mieux que l'on observe le même fait dans les manuscrits bibliques des versions du même groupe[2]. Il y a donc eu ici, sur la Vulgate, une influence directe ou indirecte des textes « africains ». L'hypothèse d'une action directe serait peu vraisemblable, car l'on est fondé à croire que, pour sa revision du Nouveau Testament, saint Jérôme s'est servi exclusivement de textes « italiens ». Mais ces textes « italiens » étaient eux-mêmes des textes revisés au cours du IVe siècle ; et l'on y surprend quelquefois des analogies avec les citations de saint Cyprien. Selon toute apparence, les rédacteurs des textes « italiens », outre les versions « européennes » qui étaient la base de leur travail, ont consulté aussi des versions « africaines », principalement pour les *Épîtres* de saint Paul, et c'est par eux que des leçons « africaines » ont pu arriver jusqu'à la Vulgate.

Enfin, il y a un groupe d'ouvrages dont le texte « africain » s'est conservé tout entier dans notre Bible : ce sont quelques ouvrages deutéro-canoniques. Pour le troisième livre d'Esdras[3], pour la *Sagesse*[4], pour *Sirach* ou l'*Ecclésiastique*[5], pour les *Macchabées*[6], les citations de saint Cyprien coïncident mot pour mot avec la Vulgate ; quand par hasard elles s'en écartent, c'est par de très légères variantes. Nous savons justement que ces divers ouvrages, alors exclus de la Bible, et, aujourd'hui encore, rejetés par les Églises protestantes, n'ont été ni traduits ni revisés par saint Jérôme, et que les anciennes traductions sont restées en usage. Ce sont les versions africaines qui l'ont emporté, pour ces livres-là ; elles ont été définitivement admises dans la Vulgate de l'Église catholique, sans doute à cause de l'autorité de saint Cyprien.

Avec des parties du Psautier, ces livres deutéro-canoniques paraissent être les seuls textes « africains » qui figurent aujourd'hui dans notre Bible latine. Pour le reste de l'Ancien Testament, les versions de ce groupe n'ont joué aucun rôle dans la constitution de la Vulgate ; et, pour le Nouveau Testament, elles ont fourni

[1] Voyez les exemples donnés plus haut, dans les citations parallèles de saint Cyprien et de la Vulgate, ch. II-IV.

[2] Cf. plus haut, ch. III, les fragments du *Codex Bobiensis* et du Palimpseste de Fleury, reproduits parallèlement au texte de saint Cyprien et au texte de la Vulgate.

[3] Comparer avec la Vulgate la citation de *III Esdras*, IV, 38-40, chez saint Cyprien, *Epist.* 74, 9.

[4] Exemples : saint Cyprien, *Testimon.*, II, 14 (= *Sapient.*, II, 12-17 ; 19-22) ; *Testimon.*, III, 15 (= *Sapient.*, III, 4-8) ; *Testimon.*, III, 16 (= *Sapient.*, V, 1-9).

[5] Saint Cyprien, *Testimon.*, II, 1 (= *Ecclesiastic.*, XXIV, 5-11 ; 25-26, Vulgate) ; *Testimon.*, III, 1 (*Ecclesiastic.*, XIV, 11-12 ; XXIX, 15), etc.

[6] Saint Cyprien, *Testimon.*, III, 15 (= *I Macchab.*, II, 52) ; *Testimon.*, III, 17 = *II Macchab.*, VII, 9 ; 14 ; 16-19) ; *Ad Fortunat.*, 11 (= *II Macchab.*, VII, 27-29), etc.

seulement des leçons isolées, transmises probablement à saint Jérôme par les rédacteurs des textes « italiens ».

Bien plus décisive a été l'influence de la Bible africaine sur la littérature chrétienne du pays. Ces fragments des *Évangiles*, des *Actes des Apôtres*, de l'*Apocalypse*, qui nous ont été conservés par le *Codex Bobiensis* ou le Palimpseste de Fleury, ces citations si nombreuses et si variées dans l'œuvre de Tertullien ou de saint Cyprien, comptent parmi les plus vieux et les plus fidèles témoins de la langue nouvelle, façonnée à son usage par le christianisme. Ces textes bibliques sont contemporains des premiers efforts tentés pour l'évangélisation systématique de la contrée, ou, tout au moins, pour l'organisation des Églises ; ils sont antérieurs à la littérature, ou sont nés avec elle. Matériellement, ils occupent une place considérable, parfois prépondérante, dans les apologies, dans les traités de polémique, de discipline ou d'exégèse, car ils étaient la parole divine, l'instrument des conversions, l'arme toujours prête des grands combats contre les païens, les Juifs ou les hérétiques. En fait, ils n'ont cessé d'agir sur le vocabulaire, sur le style et la pensée des écrivains. Involontairement on retenait des livres saints, non seulement l'esprit, mais la *lettre ;* et, par là, les anciens rhéteurs devenus évêques s'affranchissaient de la routine classique, s'enhardissaient aux façons de parler populaires. Saint Augustin lui-même l'a très finement observé : « Telle est, dit-il, la force de la coutume, même pour apprendre. Les gens qui ont été, pour ainsi dire, nourris et élevés dans la lecture des saintes Écritures, trouvent plus naturelles, et considèrent comme plus latines, les locutions qu'ils ont apprises dans les Écritures, et qui pourtant ne se rencontrent pas chez les vrais auteurs de langue latine [1]. » Ces vieilles traductions, si étrangères au goût classique, mais si exactes, si bien calquées sur le grec et imprégnées de poésie biblique, ont contribué à orienter vers de nouveaux horizons l'imagination des écrivains, même à façonner leur style. Elles ont développé chez eux l'habitude et le goût de certains procédés, visibles déjà chez Apulée et d'autres païens du pays, mais encore plus frappants chez les chrétiens : hardies métaphores, accumulations d'images, phrases courtes et symétriques, opposées deux à deux comme dans un verset des *Psaumes*. Pour le style comme pour la langue, presque tous les chrétiens de la contrée relèvent plus ou moins de la Bible africaine.

PAUL MONCEAUX.

[1] Saint Augustin, *De doctrin. Christ.*, II, 14 : « Tanta est vis consuetudinis etiam ad discendum, ut qui in Scripturis sanctis quodammodo nutriti educatique sunt, magis alias locutiones mirentur easque minus latinas putent, quam illas quas in Scripturis didicerunt, neque in Latinæ linguæ auctoribus reperiuntur. »

LES DOSITHÉENS DANS LE MIDRASCH[1]

L'INTERDIT PRONONCÉ CONTRE LES SAMARITAINS DANS LES PIRKÉ DI R. ÉLIÉZER, XXXVIII ET TANHOUMA, וישב, § 3

Dans son étude sur les Dosithéens[2], M. Krauss a invoqué encore, comme passage où il est question de cette secte dans la littérature midraschique, le récit des *Pirké di R. Éliézer* (XXXVIII). Ce texte, unique dans son genre, parle des soi-disant premiers maîtres des Samaritains, des rapports de ce peuple avec les Juifs sous Ezra et Néhémie et de la rupture définitive des Samaritains avec les Juifs à la suite de l'application de l'interdit. Ce qui seul intéressait notre confrère, c'est l'indication du début, que les maîtres qui, sur l'ordre du roi d'Assyrie, instruisirent, dans la doctrine de Dieu[3], les colons païens transplantés en Palestine s'appelaient Dosithée et Zacharie[4] et enseignaient ספר תורה בכתב נוטריקון וכוכין[5]. A l'instar d'autres savants, M. Krauss voit, non sans raison, dans ces docteurs les hérésiarques de sectes samaritaines, ce qui revient à ramener les Sadducéens et les Boéthusiens nommés dans *Abot di R. Nathan*, v, 13 *b*[6], à Saddoc et à Boéthos. Mais comme ses prédécesseurs, M. Krauss a négligé de rechercher l'origine des divers morceaux du récit et d'en déterminer les liens avec la littérature rabbinique. Avec une foi vraiment trop facile pour tout ce qui est imprimé, les savants qui se sont occupés de ce passage se sont contentés de dire que les *Pirké di R. Éliézer* avaient utilisé

[1] Voir t. XLII, p. 220 et suiv.
[2] *Revue*, XLII, p. 27 et suiv.
[3] II Rois, XVII, 27, 28.
[4] Dans le *Tanhouma*, סבריא.
[5] La Bible ne parle expressément que d'un prêtre exerçant à Beth-El. Comme le récit n'en tient pas compte, mais parle de deux maîtres et ne nomme pas de prêtre, il ne s'appuie pas sur la Bible et n'est pas une interprétation du passage biblique, ce qui lui donne plus de prix.
[6] Deuxième recension, x, 13 *b*.

des sources plus anciennes. De même, M. Krauss, qui admet, avec raison, que l'auteur a en vue les Samaritains de son temps, combine néanmoins le récit relatif à Dosithée avec les indications des Pères de l'Église concernant le Dosithée pré-sadducéen, et, au mépris de toute critique, prétend ainsi trouver dans ce texte de précieuses informations sur des événements antérieurs de plusieurs siècles à l'ère chrétienne. Un examen plus attentif du récit permet de lui assigner, avec certitude, la Babylonie comme lieu d'origine et l'époque gaonique comme date de naissance. Cette fiction décrirait ainsi les Samaritains de l'époque gaonique vivant au milieu des sectes juives nées au VIIIe siècle, et serait un nouveau document sur le mouvement, encore énigmatique, des sectes au sein du judaïsme babylonien.

I. Les formes de l'interdit.

La dernière partie du XXXVIIIe chapitre des *Pirké* raconte que, lorsque les Juifs commencèrent à bâtir le Temple sous Ezra, Zorobabel et Josué, les Samaritains envoyèrent contre eux 150,000 hommes[1]. Ils voulaient tuer Néhémie et ils interrompirent la construction du sanctuaire. Cet événement détermina Ezra, Zorobabel et Josué à réunir tout le peuple dans le Temple ; ils y amenèrent 300 prêtres, 300 enfants, 300 cors (schofar) et 300 rouleaux de la Loi ; ils (les prêtres) embouchèrent les cors, tandis que les lévites chantaient et jouaient des instruments de musique[2]. Puis on mit en interdit les Cuthéens en invoquant le nom comme il a été prononcé et écrit sur les tables de la Loi, par

[1] Le texte porte : וכי שומרונים היו והלא כותיים היו אלא על שם העיר שומרון נקראו שומרונים « Étaient-ce donc des Samaritains ? Cependant c'étaient des Cuthéens. Mais ils ont été appelés Samaritains à cause de la ville de Samarie. » L'auteur distingue donc entre les Israélites habitant Samarie et les Cuthéens, lesquels, pour lui, sous Ezra, étaient encore païens ; ou bien sa source avait שומרונים, expression que ses lecteurs n'entendaient pas, c'est pourquoi il ajoute le terme usuel. Les Karaïtes, comme Kirkisani et les autres écrivains dépendant de lui, les appellent שומרונים « Samaritains ».

[2] [ומחרימין ומשמתין] ומנדין את הכותים בסוד שם המפורש ובכתב הנכתב על הלוחות ובחרם בית דין העליון ובחרם בית דין התחתון שלא יאכל אדם מישראל פת כותי עד עולם. מכאן אמרו כל האוכל פת כותי כאילו אוכל בשר חזיר. ואל יתגייר אדם כותי [ישראל] ואין (ואל יהא) להם חלק בתחיית המתים... [וכתבו וחתמו] ושלחו החרם אצל ישראל שבבבל ועוד (והם) הוסיפו עליהם חרם על חרם והוסיף עוד המלך כורש וקבע עליהם חרם עולם.

C'est le texte des *Pirké;* les mots entre parenthèses sont du *Tanhouma.* Cf. Tosafot sur *Guittin*, 10 *a*, et *Houllin*, 4 *a*.

l'interdit du tribunal céleste et celui du tribunal terrestre : défense à tout Israélite de manger le pain du Cuthéen. De là cette sentence : manger du pain de Cuthéen, c'est manger de la chair de porc. Défense aussi de recevoir des prosélytes cuthéens. En outre, les Cuthéens seront exclus de la résurrection. La déclaration, signée et scellée, fut envoyée aux Israélites de Babylonie, et ceux-ci ajoutèrent leur interdit à celui-ci. En plus, le roi Cyrus prononça contre eux un interdit perpétuel.

Je n'insisterai pas sur l'anachronisme qui fait vivre Zorobabel et Josué en même temps qu'Ezra ; cette erreur, qui se fonde sur Ezra, XII, 1, et sur la chronologie en l'air des rois de Perse telle que la donne le *Séder Olam,* XXIX, est générale dans la littérature talmudique. Inutile aussi de s'arrêter sur ce nombre de cent cinquante mille soldats samaritains. Par contre, nous devons examiner l'interdit prononcé contre les Samaritains, tant à cause de sa forme qu'en raison de la manière dont l'auteur le fait prononcer, pour la fréquence de cette mesure en Babylonie et surtout pour son contenu : prohibition du pain samaritain et refus d'admettre un Samaritain dans le sein du judaïsme [1].

La forme de l'interdit et les circonstances qui accompagnent le prononcé de la peine sont exactement les mêmes que celles qui nous sont connues par le gaon Paltoï (IXe siècle) [2]. Celui-ci, répondant à une Consultation qui lui était adressée, déclare que pour un débiteur qui nie sa dette on procède comme suit : On apporte un rouleau de la Loi, on y cherche les malédictions de Deut., XXVIII,... puis on prend des cors et on amène des enfants de la synagogue ; ...on souffle du cor et on prononce sur le débiteur la malédiction... malédiction entière ; puis on souffle de nouveau du cor et les enfants, ainsi que les assistants, disent : Amen ! Une autre Consultation d'un gaon babylonien, rapportée par Nathan b. Yehiel dans l'Arouch [3], à côté des particularités que contient la réponse de Paltoï, contient les détails suivants : « On place entre les mains du débiteur un rouleau de la Loi,... puis le représentant du tribunal lui dit : Sois dans l'interdit du tribunal supérieur (céleste) et du tribunal inférieur (terrestre)... Puis on souffle du cor et il dit : Amen ! » Une troisième Consultation [4], probablement de R. Haï, indique également que l'on dit : « Que tu sois dans l'interdit du tribunal supérieur et du tribunal inférieur » ; puis on lui lit Deut., XXIX, 19, 20, et, à la fin, l'inculpé dit deux

[1] Cf. Zunz, *Gottesdienstl. Vorträge*, 2e éd., p. 288-289.
[2] Consultations des Gaonim, éd. Lyck, n° 10; שערי צדק, V, 4, 14, p. 75 *a*.
[3] *S. v.* הסת, III, 229 *a*.
[4] Éd. Lyck, n° 9.

fois : Amen ![1] R. Haï indique encore une fois[2] pour le même cas la présence des enfants, l'emploi des cors et du rouleau de la Loi ; Paltoï dit aussi que le prononcé de l'interdit est communiqué aux communautés voisines et leur est annoncé publiquement[3]. Comme cette concordance, qui porte sur presque toutes les particularités de l'interdit prononcé contre les Samaritains, ne peut pas être fortuite, nous avons de la sorte l'origine babylonienne de la description des *Pirké*; et comme l'interdit tel qu'il est décrit par Paltoï, quoique celui-ci n'en soit pas l'auteur, ne peut pas cependant avoir été aussi établi longtemps avant lui, le récit des *Pirké* ne remonte guère au delà du VIIIe siècle.

On objectera, il est vrai, qu'à l'instar de toutes les coutumes babyloniennes de caractère religieux qui ont leur origine en Palestine, et, malgré leur transplantation en Babylonie, n'ont subi que des modifications peu importantes, la forme de l'interdit décrite ci-dessus pourrait avoir existé en Palestine, en sorte qu'on ne saurait rien prouver de là pour l'origine et l'époque de l'apparition de notre récit. Bien que les sources palestiniennes ne disent pas que, pour prononcer l'interdit, l'on prenait un rouleau de la Loi, par contre, elles montrent l'usage de faire assister les enfants comme témoins d'une action publique, par exemple lors d'un mariage ou d'une vente de biens. En ces occasions, on distribuait aux enfants des épis rôtis[4], afin que plus tard ils se souvinssent de l'événement et pussent servir de témoins[5]. Mais ce rapprochement n'a rien de décisif. Dans le Talmud, il est question d'enfants qui se trouvent justement dans la rue et à qui les gens de la noce ou les parents du vendeur de la propriété distribuent des épis rôtis, tandis qu'en Babylonie on va quérir les enfants à l'école qui se trouve à côté de la synagogue, afin qu'ils soient témoins de la cérémonie de l'interdit.

Très instructif et tout à fait décisif pour l'origine des formalités de l'interdit est le rôle du schofar en cette circonstance. Autant qu'il m'en souvienne, il n'y a pas de passage dans le Talmud qui indique l'emploi du schofar en Judée ou en Galilée dans de pareils cas. Dans ces provinces, l'interdit était l'arme dont se servait le maître pour la sauvegarde de sa propre dignité en face du peuple,

[1] Cf. encore שערי צדק, p. 73 *a*, n° 9.

[2] P. 76 *a*, n° 22. Une Consultation de R. Schalom Gaon (Horowitz, תורתן של ראשונים, I, 47; שערי תשובה, n° 33, éd. Lyck, n° 41; Müller, נופתח, p. 99, n° 88) a : כל ציבורא דמקבלין עליהון מלתא למיעבד וגוזרין גזרתא בספר תורה בשמתא ובחרמא.

[3] Éd. Lyck, n° 10.

[4] *Ketoubot*, II, 1 ; babli 28 *b*, et jér. *Kidd.*, I, 60 *a*, lignes 24 et suiv.

[5] *Ketoub.*, 28 *b* ; *Tos.*, III, 3.

ou encore, à en juger par l'anathème infligé à Akabia b. Mahalalel par le collège des docteurs [1], à Eliézer b. Hyrkanos par R. Gamaliel II [2], et, à en juger aussi par celui que R. Simon b. Gamaliel II voulut suspendre sur R. Méir [3], et par d'autres cas signalés dans jér. *Moëd Kat.*, III, 81 *d*, ligne 21 et suiv., c'était une arme entre les mains du président de l'Ecole et du patriarche contre les membres rebelles du collège. Mais, dans le premier cas, la peine était de moindre degré et n'était pas publiée ; dans le second, elle ne regardait que les docteurs et était annoncée par le président. Si, d'autre part, R. Josué b. Lévi prétend connaître vingt-quatre cas où il y a lieu d'administrer l'interdit [4], ce chiffre n'est qu'un chiffre rond dont se sert souvent ce docteur [5], et il ne s'agit toujours que de docteurs. Mais dans tous ces cas il n'est jamais question du schofar. En revanche, dans *Moëd Kat.*, 16 *a*, il en est fait mention par l'amoréen babylonien Raba, dans un passage où il rattache au texte biblique les différentes parties de la procédure de l'interdit usitée en Babylonie. Ce docteur n'était évidemment pas l'auteur de cette cérémonie, car il en parle comme d'une chose connue, et, de fait, elle existait déjà au temps d'Oulla, qui vivait au IIIe siècle. Ce docteur prétend, en effet, que Baraq aurait avec 400 schofar frappé d'interdit Méroz, qui n'avait pas pris part au combat contre Sisera (Juges, v, 23). Ce fut probablement Rab qui organisa la procédure de l'interdit ; il s'en sert pour contraindre le peuple à l'obéissance [6]. Mais lui non plus n'en fut pas l'auteur, attendu que son collègue Samuel mentionne l'interdit comme une mesure connue [7] et semble même s'être servi du schofar pour une telle cérémonie [8]. Comme on ne retrouve rien de semblable en Palestine, on peut conclure de la manière de procéder des deux premiers amoraïm babyloniens, que l'organisation de l'interdit est babylonienne [9] ainsi que l'emploi du schofar [10].

[1] *Edouyot*, v, 6.
[2] Cf. *Berachot*, 19 *a*.
[3] *J. Moëd Kat.*, III, 81 *c*, en bas.
[4] *Berach.*, 19 *a* ; jér. *Moëd Kat.*, III, 81 *d*, 18.
[5] Bacher, *Palaest. Amoraeer*, I, 150. note 6.
[6] *Moëd Kat.*, 16 *a* ; *Yebam.*, 52 *a* ; *Kidd.*, 12 *b*.
[7] *Pesah.*, 52 *a*.
[8] *Moëd Kat.*, 16 *b* : טרם אסר וטרם שרא.
[9] *Moëd Kat.*, 17 *a*.
[10] Rab s'est occupé de l'emploi du schofar dans l'interdit. On rapporte, dans *Moëd Kat.*, ce qui suit : « Un homme violent ayant maltraité un docteur, celui-ci vint demander conseil à R. Joseph. Celui-ci lui conseilla de le frapper d'anathème. Comme le docteur exprimait son appréhension d'employer un pareil moyen, R. Joseph lui répondit que l'on pouvait édicter l'anathème par écrit. Le docteur déclarant encore ce moyen dangereux, il lui dit : Place la formule écrite dans un vase de terre, que tu porteras au cimetière, et pendant quarante jours fais entendre mille coups de schofar. Il

D'ailleurs, le schofar ne s'employait en Palestine que dans des actes en rapport avec l'exercice du culte, le Rosch Haschana, aux jeûnes publics [1], lors de la fixation et de la proclamation de la néoménie [2], à l'approche du sabbat, afin d'avertir ceux qui étaient aux champs ou dans les boutiques qu'ils eussent à cesser leur travail [3]. Par contre, en Babylonie, on sonnait le schofar, non seulement pour annoncer le sabbat [4], mais pour d'autres objets. On lit dans *Sanh.*, 7 *b* : Lorsque R. Houna se rendait au tribunal, il disait : Prenez mes instruments professionnels, à savoir le schofar, pour prononcer l'interdit, d'après l'explication de Raschi. Cependant, peut-être le schofar servait-il en un autre cas, vu que dans *Aboda Zara*, 57 *b*, il est rapporté, qu'après une controverse à l'école les cors de Raba sortirent et déclarèrent la chose permise, tandis que les cors de ses adversaires l'interdirent [5] ; d'où il ressort que les docteurs babyloniens annonçaient leurs décisions dans les matières religieuses à l'aide du cor. De même, lorsqu'un enterrement avait lieu, les cors exhortaient la population à y participer, comme il est dit dans *Moëd. Kat.*, 27 *b* : « R. Hamnouna arriva dans un endroit et entendit (קול שיפורא דשכבא) les sons du schofar pour un mort. Voyant des gens continuer leur travail, il dit : Vous serez frappés de l'interdit : n'y a-t-il donc pas un mort ici ? » Des sonneurs de cor accompagnaient le convoi. On dit dans *Ketoub.*,

suivit ce conseil et l'homme violent mourut. » Là-dessus il est dit dans le Talmud : מאי שפורי שנפרעין ממנו. מאי תברא אמר ר' יצחק בריה דרב יהודה תברי בתי רמי « Quel est le sens du schofar dans l'interdit ? Que Dieu punit le condamné. Pourquoi pousse-t-on des sons brisés ? R. Isaac, fils de R. Juda, dit : Cela indique la ruine de la maison orgueilleuse. » Pour lui, chaque lettre du mot תברי représente un mot. Le nom de l'auteur de la première phrase manque dans les éditions ; les *Halachot Guedolot* (éd. Hildesheimer, p. 427) portent Rab ; c'est Raba d'après le ms. de Munich. Il me paraît plus vraisemblable que c'était Rab, parce que celui-ci examine les points les plus importants de l'interdit de la même manière dans *Moëd Kat.*, 17 *a*, tandis que Raba cherche dans une série de versets le fondement biblique des coutumes.

[1] *Rosch ha-Schana*, 26 *b* et 27 *a* ; cf. Raschi sur *Taanit*, 15 *b*, en haut.

[2] *Nidda*, 38 *a* ; cf. Raschi et *Arouch*, *s. v.* שפור.

[3] Josèphe, *Bell. jud.*, IV, 9, 12 ; *Soucca*, v, 5 ; *Houllin*, I, 7 ; *Sabbat*, 35 *b*.

[4] *Sabbat*, 35 *b*, dans une baraïta : Avant l'entrée du sabbat, il y a six sonneries : la première pour engager les ouvriers des champs à quitter le travail, la deuxième pour ceux qui sont employés dans la ville et dans les magasins, la troisième invite à allumer les lumières du sabbat, puis viennent trois sonneries pour marquer la clôture ; telle est l'opinion de Nathan le Babylonien. Alors R. Simon b. Gamaliel dit : Que peut-on faire avec les Babyloniens qui, comme dernière sonnerie pour les signaux, ont la *teroua*, puis commencent le sabbat ? Ce leur est un usage venu des pères. Il s'agissait donc d'une ancienne coutume des Juifs babyloniens qui s'appuyait sur le cérémonial du temple de Jérusalem, mais qui, pour les détails, différait de la coutume palestinienne. C'était au bedeau qu'incombait la fonction en question.

[5] נפקי שיפורי דרבא ושרו ונפקי שיפורי דרב הונא בר חנינא ורב הונא בר רב נחמן ואסרין.

17 *a*, que la prescription d'interrompre à cause d'un enterrement l'étude de la Tora ne doit être observée qu'au cas où il n'y a pas suffisamment d'assistants. Sur la question des Amoraïm : « Combien de participants faut-il entendre par là ? » un docteur répond, au nom de Rab : « 12,000 hommes et 6,000 cors »; d'après une autre tradition : « 12,000 hommes, et parmi eux 6,000 cors [1] ». Dans cet usage général du schofar en Babylonie je vois une confirmation de l'hypothèse que la cérémonie de l'interdit, que commencent et finissent les sons du schofar, est d'origine babylonienne [2].

Mais, d'autre part, comme en énumérant ces particularités, le Talmud ne parle jamais ni de l'emploi des rouleaux de la Loi, ni de la présence des enfants, ni de la communication de l'interdit à d'autres communautés, il en résulte que la description de l'interdit telle qu'elle se trouve dans les Consultations des Gaonim rapporte des formalités en usage à l'époque post-talmudique. D'où il résulte encore que le récit des *Pirké di R. Eliézer* est, sous sa forme actuelle, d'origine babylonienne, plus exactement gaonique.

Si nous éliminons ces traits plus récents ainsi que le nom mystérieux de Dieu et la mention de 300 prêtres et lévites, il ne reste que cette simple information qu'Ezra et ses compagnons frappèrent d'interdit les Samaritains, défendirent leur pain et leur admission dans le judaïsme et leur refusèrent la participation à la résurrection. Ces détails sont-ils empruntés à une ancienne source palestinienne ?

[1] Ces chiffres fantastiques de 12,000 et de 6,000 se retrouvent plusieurs fois dans la bouche des docteurs babyloniens, voir *Yebamot*, 16 *b*, tandis que dans les mêmes cas ceux de Palestine parlent de 80,000 et de 40,000. Voir le Midrasch sur Lamentations, II, 2 ; cf. jér. *Taanit*, IV, 69 *b*, 45.

[2] On lit dans les היכלות רבתי (Jellinek, *Beth ha-Midrasch*, III, p. 84) : גדולה מכולן שתוקעין ומריעין ותוקעין ואחר כך מנדין ושבין ומנדין ומחרימין שלשה פעמים בכל יום בבית דין של מעלה מיום שנתנה תורה לישראל לישרים ולכשרים ולענוים ולחסידים לעלובים ולנבונים ולבחירים ולפרושים לירד ולעלות במרכבה ולומר יהא בנדוי לטעצ"ש יוי אלהי ישראל לו ולכסא כבודו ולכתר ראשו ולבית דין של מעלה ולבית דין של מטה וכל צבא מרום ולכל משרתיו.

Si notre démonstration est exacte, ce passage, où il est question, à propos de l'interdit dans le ciel, du schofar et des tribunaux inférieurs et supérieurs, montre l'origine babylonienne du livre. Ici nous avons aussi un passage parallèle pour la partie non expliquée du récit relatif à l'interdit des Samaritains, l'invocation du tétragramme סוד שם המפורש. Cette donnée mystique vient peut-être de ce que, pour la conjuration de la femme suspecte d'adultère ainsi que pour toute autre conjuration semblable accompagnée de malédiction, on devait prononcer le nom de Dieu (*Sifré*, Nombres, 14 ; *Schebouot*, 35 *b* ; Arouch, *s. v.* הסת, III, 229 *a* en bas). Nous tiendrons également pour babyloniens ces récits du traité *Kalla*, I : הכריז רבי אלעזר בשלש מאות שופרות ואמר כלה אחת בנות תלמידי חכמים ואחת בנות עמי הארץ השותה בכלה כשותה בזונה, et de la baraïta de *Kalla*, I : הכריז ר' אלעזר בן עזריה בארבע מאה שופרות כל המקבל כוס מהכלה אין לו מחילה לעולם.

II. L'interdiction du pain des Samaritains.

Qu'y a-t-il d'historique dans ce récit? Déjà les Tosafistes en plusieurs endroits ont relevé la contradiction de ce récit avec ce que dit le Talmud sur le pain samaritain. Dans le Talmud on va jusqu'à permettre d'employer des azymes samaritains le soir de Pâque[1] : מצות כותי מותרת ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח. ר' אלעזר : אוסר לפי שאין בקיאין בדקדוקי מצות כישראל. רבן שמעון בן גמליאל אומר כל מצות שהחזיקו בה כותים הרבה מדקדקין בה יותר מישראל. Même R. Eléazar, qui interdit l'usage de la maça samaritaine, ne sait pas que le pain samaritain soit défendu. La solution des Tosafistes ne peut se soutenir. On pourrait tout au plus admettre que la donnée des *Pirké* est le vestige d'une période beaucoup plus ancienne de la législation judaïque concernant les Samaritains que la baraïta, qui date des années 140-170. Assurément le fait que les Tosafistes n'essaient pas de produire un passage analogue de la littérature talmudique n'est pas pour faire supposer que les *Pirké* reflètent une période d'évolution qu'on pourrait retrouver dans le Talmud. Dans jér. *Aboda Zara*, v, 45 *a*, 50, une baraïta porte : « Quand peut-on utiliser les azymes des Samaritains après la Pâque? Ceux des particuliers, trois semaines après la cuisson ; des boulangers citadins après trois jours; ceux de la campagne après une triple cuisson. R. Simon b. Elazar dit : Ce qui concerne le particulier ne s'applique qu'à un homme de bonne condition ou un homme qui fait les noces de son fils, si bien que dans la semaine on cuit trois fois, etc. » On retrouve les mêmes traits, quoique avec beaucoup de divergences, dans le traité sur les Samaritains, II, 5, où l'on ajoute encore que ces restrictions ne sont à observer qu'au cas où les Samaritains n'ont pas cuit les azymes pour la Pâque avec les Juifs ou bien ont célébré la fête un jour avant les Juifs; mais, s'ils ont cuit les azymes avec les Juifs ou s'ils célèbrent la fête un jour plus tard, on peut se servir de leurs azymes immédiatement après la fête[2]. Or, comme Simon b. Elazar, l'élève des Tannaïtes nommés plus haut, qui était collègue du patriarche R. Juda I et était souvent en polémique avec les Samaritains[3], ne sait rien

[1] *Houllin*, 4 *a ; Tos. Pesahim*, I, 15.

[2] La Tosefta (*Pesahim*, I, 13) a גרים, mais comme on dit de ces non-juifs qu'ils observent la Pâque, cuisent avec les Juifs des azymes et ne se distinguent des Juifs dans l'accomplissement de la Loi que par l'exactitude, il est indubitablement question des Samaritains.

[3] Bacher, *Agada der Tannaiten*, II, p. 422.

d'une interdiction du pain samaritain, cette mesure n'avait pas encore été prise au IIe siècle après l'ère chrétienne. Quant à supposer qu'une école ait été plus sévère et ait défendu le pain des Samaritains, cela ne peut se soutenir, attendu que les récits qui parlent de mesures rigoureuses à l'égard des vivres samaritains ne mentionnent pas le pain.

Pour le vin des Samaritains, R. Méïr, le collègue du patriarche Simon b. Gamaliel, qui, d'ordinaire, était favorablement disposé envers ce peuple [1], ne permit plus qu'on en achetât. Cette décision lui avait été inspirée par un de ses disciples, Simon b. Elazar, qui avait cru remarquer que leur vin était acheté à des païens [2]. Cependant on ne défendit même pas d'acheter ce vin, car la Mischna [3] contient une prescription concernant la façon de prélever la dîme du vin samaritain, et, encore un siècle plus tard, R. Abahou achetait son vin à des Samaritains. C'est seulement quand le soupçon se changea en certitude que les Samaritains achetaient leur vin aux païens, que R. Hiyya b. Abba, R. Ammi et R. Assi le défendirent et le déclarèrent païen. C'était vers la fin du IIIe siècle, d'après une indication du Talmud de Jérusalem, à la suite de la séparation des Samaritains, lors de la présence de Dioclétien en Palestine, par conséquent en 286 [4]. A en juger d'après le passage parallèle du Talmud de Babylone, on pourrait croire que les Samaritains, en cette occasion, avaient été proclamés païens (ולא זזו משם עד שעשאום נכרים גמורים); mais le Talmud de Jérusalem dit expressément qu'il s'agit uniquement de l'interdiction du vin, et dans la source babylonienne il ne s'agit aussi, en réalité, que du vin et de l'abatage des animaux ; c'est seulement une question contraire qui détermine le docteur anonyme à prétendre qu'il ne s'agit que du עירוב. Si donc les Samaritains de Césarée, à la suite de cette décision, demandent à R. Abahou pourquoi les Juifs ne s'adressent plus à eux, tandis que leurs pères le faisaient, et que R. Abahou leur répond : « Vos ancêtres n'avaient pas corrompu leur voie, ce que vous avez fait », il n'est ici aussi question que du vin que les Juifs tiraient, la plupart du temps, des régions samaritaines. L'interdiction du pain n'a pas pu avoir lieu alors, car R. Hanina, fils de R. Abahou, raconte [5] qu'on demanda une fois à son père quand l'on pouvait manger les azymes des Samaritains après la Pâque. Il consulta R. Hiyya b. Abba, R. Assi

[1] *Nidda*, VII, 3.
[2] *Houllin*, 6*a* ; jér. *Aboda Zara*, V, 44 *d*, 35.
[3] *Demaï*, VII, 4.
[4] Cf. Frankel, *Introduction*, 146 *a*, note 3.
[5] Jér. *Aboda Zara*, V, 45 *a*, 64.

et R. Ammi, qui répondirent dans le sens de la baraïta mentionnée ci-dessus. Là il n'est fait aucunement allusion à l'interdiction du pain, évidemment parce qu'elle n'avait pas encore été prononcée ni au temps où la question fut posée ni à l'époque de R. Hanina, au début du IVe siècle. De même, un disciple de R. Assi, R. Jacob b. Aha, permet de consommer les mets cuits par les Samaritains, s'il ne s'y mêle pas de vin ; il n'est pas parlé de pain. Et encore quelques dizaines d'années plus tard, vers 350, R. Yossé dit que le pain samaritain n'est pas soumis à la dîme, attendu que les Samaritains ont été proclamés païens, tandis que les docteurs détachent encore du pain le prélèvement sacerdotal. Par conséquent, les docteurs, observateurs si rigoureux de la loi, mangeaient, vers le milieu du IVe siècle, du pain samaritain, et aucun passage, ni dans le Talmud palestinien ni dans celui de Babylone ne permet de supposer que jusque vers 500 l'interdiction du pain samaritain ait été décidée. Par conséquent, l'indication des *Pirké di R. Eliézer* ne peut se rapporter à la situation du temps du Talmud [1].

Il y a d'autres indices que les docteurs du Talmud n'allèrent pas jusqu'à interdire le pain samaritain : ce sont les mesures à l'égard des objets de consommation des Samaritains que les docteurs palestiniens considéraient comme païens. R. Simon raconte, en effet, dans la *Tos. Demaï*, v, 24 : « Pour ce qui concerne les productions du sol samaritain, il y a des variations Un jour nos docteurs arrivèrent dans les villes des Samaritains situées sur la route militaire. Lorsqu'on leur offrit des légumes, R. Akiba bondit et en préleva la dîme, affirmant que sûrement ils n'avaient pas été rédimés. Là-dessus R. Gamaliel lui dit : « Comment oses-tu agir à l'encontre de l'avis de tes collègues, ou qui t'a

[1] Dans jér. *Pesah.*, I, 27 *b*, 52, l'on demande si les Samaritains méritent crédit pour l'élimination du levain avant la Pâque. Une baraïta déclare que, si les Samaritains préparent leurs azymes avec les Juifs, ils sont aussi dignes de foi, pour l'élimination du levain, sinon non. Puis on cite l'opinion de R. Simon b. Gamaliel, que les Samaritains sont, dans l'observation de leurs lois, plus exacts que les Juifs. Là dessus R. Simon remarque : הדא דתימר בראשונה שהיו משוקעין בכופרניהן אבל עכשיו שאין להם לא מצוה ולא שירי מצוה חשודין ומקולקלין הן. Ce jugement ne vaut que pour le temps jadis, lorsqu'ils habitaient d'une façon permanente dans leurs villages ; mais actuellement on ne saurait admettre chez eux la moindre observation de la Loi, ils sont suspects et corrompus. » Les expressions montrent que R. Simon ne peut être qu'un Amora. Comme il proclame les Samaritains corrompus en regard de ceux d'autrefois, il les traite donc comme R. Abouha et pourrait être le contemporain de celui-ci. Il peut s'agir ou de R. Simon b Abba ou de Simon b. Pazzi, qui, tous les deux, étaient en relations avec R. Abouha ; le second, il est vrai, dans le Talmud de Jérusalem, s'appelle סימון, cf. cependant *Ketoub*, 111 *b*. En tous cas, il pourrait être question des Samaritains habitant Césarée, qui, loin de leur pays, se relâchèrent de l'observation du culte.

autorisé à prélever la dîme? » R. Akiba répliqua : « Maître, ai-je donc, ce faisant, créé une loi pour Israël ? Je n'ai rédîmé que mes légumes à moi ! » R. Gamaliel reprit : « Sache que tu as créé une loi pour Israël, en rédîmant tes légumes. » Lorsque R. Gamaliel fut au milieu des Samaritains, il déclara leur blé et leurs légumes suspects de n'être pas rédîmés, et les autres productions du sol comme ne l'étant sûrement pas. R. Gamaliel, étant allé chez eux une seconde fois, les trouva moins attachés à la Loi ; alors il déclara toutes leurs productions du sol sûrement non rédîmées. » Nous voyons là R. Gamaliel (vers 90-117) s'opposer d'abord à R. Akiba, qui — probablement pour l'avoir vu lui-même — avait déclaré les productions du sol des Samaritains non rédîmées ; puis lorsqu'il entre en contact avec eux et s'aperçoit de leur relâchement, il se convertit peu à peu à l'opinion de R. Akiba [1].

Après R. Gamaliel II, quelques dispositions relatives aux productions du sol des Samaritains furent prises par certains docteurs de la moitié du IIe siècle [2] ; mais rien ne démontre qu'en dehors de la question de la dîme, les Samaritains fussent placés sur le pied des païens. Rabbi, le rédacteur de la Mischna, permit encore l'achat de vin samaritain [3] ainsi que l'admission des Samaritains à la participation aux actions de grâces après le repas [4], alors que les païens en sont exclus [5]. Sans doute cette phrase qui revient souvent : « Le Samaritain, dit Rabbi, est comme le païen, tandis que pour R. Simon b. Gamliel il est comme l'Israélite en tout », semble y contredire [6]. Cependant cette opinion de Rabbi ne peut viser ni le vin ni le pain des Samaritains, en sorte qu'il ne reste que la rédîmation pour laquelle Rabbi se conforma à la disposition de R. Gamaliel II. En effet, la *Tos. Teroumot*, IV, 12, 14, dit : גוי שתרם תרומתו תרומה... הכותי כגוי דברי רבי. רבן שמעון בן גמליאל אומר כותי כישראל « Si le païen fait un prélèvement, ce prélèvement est valable ;... le Samaritain est semblable au païen, d'après l'opinion de Rabbi, tandis que R. Simon b. Gamliel dit

[1] Cette disposition de R. Gamaliel II prouve que ce n'est pas seulement après la guerre de Bar Kochba que les docteurs prirent position contre l'égalité des Samaritains avec les Juifs en matière de questions religieuses. Schorr (*Hé-Chaluz*, IV, 72, 2) pense que la rigueur qu'on marque envers eux après la guerre doit être attribuée à leur participation à la lutte contre les Juifs : les docteurs s'appliquèrent à les séparer complètement des Juifs ; mais, pour ne pas offusquer les Romains, ils auraient allégué des prétextes religieux. L'examen des textes ne confirme pas cette hypothèse.

[2] *Tos. Demaï*, V, 21-23.

[3] *Demaï*, VII, 4.

[4] *Berakhot*, VII, 1.

[5] *Berakhot*, 47 *b*.

[6] כותי כגוי דברי רבי, רבן שמעון בן גמליאל אומר כותי כישראל לכל דבר. Jér. *Berakh.*, VII, 11 *b*, 14 ; *Demaï*, III, 23 *c*, 49 ; VI, 25 *d*, 51 et passim.

qu'il est semblable à l'Israélite. » La Mischna *Terouma*, III, 9, exprime la même opinion de Rabbi en mettant sur le même pied Samaritains et païens. C'est un tort de généraliser la phrase prononcée uniquement pour le prélèvement des prêtres, ainsi que nous l'avons démontré et ainsi que l'établissent encore les passages sur l'abatage des animaux dont nous allons maintenant dire un mot.

En cette matière, les Samaritains étaient pareils aux Juifs, comme le marque expressément la *Tos. Houllin*, I, 1[1] (הכל שוחטין ואפילו כותי ואפילו ערל ואפילו ישראל מומר), et comme l'établit aussi par voie d'omission la Mischna de Rabbi (I, 1). Si la baraïta[2] y apporte cette restriction qu'il faut la présence d'un Juif lors de la *schehita* ou que le Samaritain mange un morceau de cette viande, en tous cas la *schehita* est reconnue suffisante en tant que telle. Or, d'après Bar Kappara, l'un des derniers Tannaïtes, dans *Houllin*, 5 *b*, R. Gamaliel décréta avec son collège que la *schehita* des Samaritains n'est pas valable. Comme Rabbi enseignait encore le contraire, ce R. Gamaliel ne peut être que le troisième de ce nom, le fils de Rabbi, comme le supposent Raschi et récemment M. Isaac Haléwy[3]. Cette résolution montre

[1] *Houllin*, 4 *b*.

[2] *Houllin*, 3 *b* en bas.

[3] דורות הראשונים, II, 12. — Les Tosafot objectent qu'il aurait fallu, dans ce cas, indiquer le nom du père, comme dans *Abot*, II, 2 : רבן גמליאל בנו של רבי יהודה הנשיא. D'autres passages confirment cette opinion ; ainsi jér. *Ketoub.*, XIII, 35 *d*, 72 ; b. *Baba Batra*, 139 *b* : שמע שמואל ומר, זו דברי רבן גמליאל ברבי ; אבל חכמים אומרים עד שיבגרו או עד שיגשאו ; jér. *Kidd.*, III, 64 *d*, 48 : רבי יעקב בר אחא רבי שמעון בר בא רבי יהושע בן לוי בשם רבן גמליאל ברבי ; jér. *Terouma.*, X, 47 *b*, 63 ; b. *Houllin*, 98 *a* : רבי חייא בשם רבי חנינא מעשה בא לפני רבן גמליאל ברבי אמר ליה אנא לא מודי בארבעים ושבע ואנא מודה בארבעים ; b. *Nidda*, 63 *b* : אמר רב יהודה אמר שמואל זו דברי רבן גמליאל ; b. *Houllin*, 106 *a* : אמר רבי אמר רבי שאמר משום רבן שמעון בן גמליאל בר ; יוחנן שאלתי את רבן גמליאל בנו של רבי ואוכל טהרות ואמר לי כל גדולי גליל עושין כן ; jér. *Halla*, IV, 60 *a*, 24 : ביקש רבן גמליאל ברבי להנהיג את הדמאי בסוריא ולא הניח לו רבי הושעיה ; Samuel, R. Hanina, R. Josué b. Lévi et R. Yohanan, tous contemporains de R. Gamaliel III, le nomment de son nom complet, bien qu'il n'y eût aucun doute sur la personne dont ils voulaient parler. Et alors Bar Kappara, ou en son nom le même R. Josué b. Lévi, auraient omis le nom du père, alors qu'il pouvait être question de R. Gamaliel II ? Cependant dans *Guittin*, 37 *a* en haut, Samuel dit que les orphelins, pour leurs créances, n'avaient pas besoin dans l'année sabbatique du פרוסבול, en vertu d'une décision de Rabban Gamliel et de son collège. Comme R. Gamaliel II n'a rien à voir avec cette question, Samuel n'a pu parler que du patriarche son contemporain. A côté de lui on indique aussi son collège, comme dans le passage qui nous occupe et dans un autre, également cité par Bar Kappara et les mêmes docteurs, dans *Moëd Kat.*, 3 *b*, et jér. *Sabbat*, I, 3 *d*, 55. En ce dernier passage, l'histoire de la loi de l'année sabbatique qui y est relatée témoigne en faveur de R. Gamaliel III, à l'époque duquel d'autres adoucissements furent apportés aux lois de l'année sabbatique (*Sanh.*, 26 *a* ; jér. *Schebiit*, IV,

également que, en général, les Samaritains passaient pour Juifs et que, pour chaque point où ils ne paraissaient pas dignes de confiance, le collège des docteurs, sous la présidence du patriarche, prenait une décision spéciale. Des informations précises, et non pas seulement le silence des sources, établissent que le pain des Samaritains ne fut pas prohibé.

Toutefois deux passages du Talmud semblent présupposer l'interdiction du pain samaritain. Dans *Houllin*, 13 *a* (*Tos.*, II, 20) une baraïta dit : שחיטת מין עבודה זרה, פתו פת כותי, יינו יין נסך, ספריו ספרי קוסמים, פירותיו טבלין ויש אומרים אף בניו ממזרים « L'abatage fait par un hérétique est considéré comme un acte idolâtrique ; son pain est comme celui des Samaritains, son vin est interdit, etc. » Il s'agit là d'un hérétique dont les actes et les moyens de subsistance sont jugés du point de vue religieux. L'abatage exécuté par lui n'est pas considéré comme celui que pratique le Samaritain, attendu que l'opération de ce dernier est tout au plus déclarée nulle, mais non œuvre d'idolâtrie ; l'acte n'est pas non plus regardé comme l'opération d'un païen, qui elle aussi est seulement déclarée sans valeur (*Houllin*, I, 1), mais la bête ainsi tuée est considérée comme étant une bête offerte par un Juif ou un païen à une idole (*Houllin*, 39 *b*, 40 *a* ; *Tos.*, II, 13, 18). Le passage laisse supposer que l'hérétique en question n'était pas traité en Samaritain, mais plutôt en païen ; donc ici « Samaritain » serait mis pour « païen », comme dans de nombreux passages. C'est ce que confirme le troisième point où le vin de l'hérétique est désigné comme vin païen, alors que le vin des Samaritains, durant toute l'époque des Tannaïm et sous les Amoraïm jusque vers 286, était autorisé, comme nous l'avons vu. Pour ce qui est du cinquième point, aux termes duquel les produits du sol de l'hérétique sont regardés comme non rédîmés, il n'est pas facile de déterminer si là aussi il y a assimilation avec les païens, vu que les Samaritains depuis R. Gamaliel II étaient en cette matière regardés comme païens, mais rien ne dit le contraire. Il est donc hors de doute que le pain de l'hérétique était assimilé à celui du païen et qu'au lieu de « Samari-

35 *a*, 44). Ce qui étonne c'est que Bar Kappara aurait rapporté une tradition au nom d'un docteur, son contemporain ; il faudrait qu'il lui eût survécu, ce qui n'est pas invraisemblable. Non moins difficile à expliquer est le fait que R. Yohanan mangeait de la viande abattue par les Samaritains (*Houllin*, 5 *b*), de même que son disciple R. Assi, après que Gamaliel III avec son collège, auquel appartenait peut-être déjà R. Yohanan, eut déclaré nulle la *schehita*. A-t-on changé cette disposition après la mort prématurée de ce patriarche ? R. Gamaliel II, malgré ses mesures relatives à la dîme des productions samaritaines, n'alla pas si loin dans la défiance à l'égard de l'observation de la loi chez les Samaritains, cf. *Guittin*, I, 5.

tain » il faut lire « païen ; » de la sorte les objections des Tosafistes tombent. Le pain des païens, comme leur vin, a été défendu lorsqu'on prit, peu avant la ruine du Temple, dix-huit mesures destinées à consommer la séparation des Juifs d'avec les païens [1]. C'est à cela que se rapporte notre baraïta, mais le pain samaritain ne fut jamais prohibé.

Il en est autrement du deuxième passage qui se trouve dans la Mischna *Schebiit*, VIII, 10 : « On raconta à R. Akiba que R. Éliézer avait coutume de dire que manger du pain samaritain, c'est manger de la viande de porc. R. Akiba répondit : Je ne veux pas vous répéter ce que R. Éliézer en dit. » Il est certain que l'auteur des *Pirké di R. Éliézer* avait en vue ces paroles de R. Éliézer, quand il observait que : « C'est pour cela qu'il a été dit : Manger du pain samaritain, c'est manger de la viande de porc. » Seulement il présente la parole du Tanna, qui est censément l'auteur du livre, comme parole de l'école entière. Le contexte prouve qu'il avait, comme nous, כותי dans la Mischna et qu'il entendait par là le Samaritain. De même, les Amoraïm dans jér. *Schebiit*, VII, 38 *b*, 69 : אמר רבי יוסי, זאת אומרת שאסור ליקח פת של עם הארץ. רבי חזקיה בשם רבי אחא מתיר היה חמיצן של כותים לאחר הפתח מיד « R. Yossè dit : D'après cela il est interdit d'acheter le pain du *am-haareç*. R. Hiskia, au nom de R. Aha, dit : Le Tanna permettait de manger le pain levé des Samaritains tout de suite après Pâque. » R. Aha se réfère à la baraïta de plus haut sur le levain des Samaritains immédiatement après la Pâque, tandis que R. Yossè assimile le כותי à l'homme du peuple en qui on ne peut avoir confiance, ce qui ne peut s'appliquer qu'au Samaritain et non au païen. Il est donc au moins invraisemblable de voir en כותי une altération de נכרי, bien que nous sachions que R. Éliézer appartenait aux docteurs qui approuvèrent les mesures prises par la majorité de l'école schammaïte pour séparer les Juifs des païens, en opposition avec R. Josué b. Hanania, qui les trouvait excessives [2]. Cependant R. Éliézer n'a pas réussi à faire triompher son opinion si rigoureuse à l'égard des Samaritains, attendu que, dans la suite, nous voyons que le pain samaritain était permis. Avant R. Éliézer, c'est-à-dire avant la destruction du Temple, nous ne connaissons rien qui ait pu motiver une pareille défense : c'est seulement la lutte longue et sanglante entre les Juifs et les Samaritains sous Cumanus [3] qui aurait pu

[1] Jér. *Sabb.*, I, 3 *c* ; Graetz, III, 802 ; Lerner dans *Magazin*, IX, 1882, p. 140 et suiv.

[2] *Sabb.*, 153 *b* ; *Tos.*, I, 17 ; jér., I, 3 *c*, 30.

[3] Josèphe, *Antiq.*, XX, 6, 1-3 ; *Bell. jud.*, II, 12, 3-7.

amener cette mesure. Mais le fait que plus tard on mangeait le pain samaritain sans qu'on parle de l'abolition d'une prescription antérieure prouve le contraire [1]. Il est donc établi que l'interdit et la prohibition du pain des Samaritains dans les *Pirké* n'a pas de fondement historique et est une invention de l'époque gaonique en Babylonie.

III. Le refus de recevoir des prosélytes samaritains.

La défense d'admettre les Samaritains à se convertir au judaïsme, dont parlent les *Pirké*, contredit l'assertion formelle du traité *Koutim*, II, 5 : on les reçoit dès qu'ils renient le mont Garizim et reconnaissent Jérusalem et la résurrection des morts [2]. Le Talmud, en parlant des personnes qui ne peuvent pas être accueillies comme prosélytes, dit (*Mischna Yebamot*, VIII, 3) : « Il est défendu d'accueillir des Ammonites et des Moabites, et cela à tout jamais, mais les femmes moabites peuvent être reçues dans le judaïsme. Pour les Égyptiens et les Édomites, hommes et femmes, on peut les accueillir dès la troisième génération... » Or ce passage ne dit pas pas un mot des Samaritains. Il est vrai qu'il faut distinguer entre l'admission au judaïsme et l'union avec une juive [3]. Le traité Koutim, immédiatement avant la mesure dont il est question à propos des Samaritains comme prosélytes, dit : Pourquoi ne reçoit-on pas les Samaritains dans la communauté? Parce qu'ils se mêlèrent aux prêtres des hauts-lieux. R. Ismaël dit : A l'origine, ce furent des prosélytes par piété ; cependant toute union est interdite avec eux, parce qu'ils ont dans leur sein des descendants d'unions prohibées et parce qu'ils n'accomplissent pas le lévirat dans le cas d'une mariée [4]. On retrouve cette explication dans j. *Yebam.*, VII, 8 *b*, 65 [5]. Ils

[1] Cf. encore Jean, IV, 8 : Les disciples de Jésus étaient allés à la ville de Sichem pour y acheter de la nourriture.

[2] מאימתי מקבלין אותם, משכפרו בהר גריזים והודו בירושלים ובתחיית המתים.

[3] Cf. *Yebamot*, 16 *a-b* ; Mischna, *ibid.*, VIII, 3 ; *Yebam.*, 76 *b* ; *Tossefta Kiddouschin*, V, 4, où l'on voit qu'un Ammonite et un Égyptien furent reçus dans la communion d'Israël, mais non autorisés à se marier avec une juive.

[4] מפני מה הכותים אסורים לבוא בישראל? מפני שנתערבו עם כהני הבמות. רבי ישמעאל אומר גרי צדק היו מתחלתן, מפני מה אסורים, מפני הממזרות ושאין מיבמין את הנשואה.

[5] כותים משום מה הם פסולין? רבי יוחנן בשם רבי ישמעאל משום גוי ועבד הבא על בת ישראל הוולד הממזר (cf. *Ketoub.*, III, 1).

étaient considérés comme des prosélytes complets ; mais en se mêlant avec des éléments étrangers, ils s'étaient enlevé la possibilité de se marier avec des Juifs. C'est encore ce qu'on lit dans *Kidd.*, IV, 3[1]. La longue discussion instituée sur ces dispositions dans *Kidd.*, 75 et 76, n'a d'autre objet que l'inadmissibilité du mariage entre Samaritains et Juifs.

Si l'on cherche, pour la manière de considérer le cas des Samaritains, un parallèle dans le Talmud avec les *Pirké di R. Éliézer*, on constate que là où la comparaison est possible il est question de l'hérétique (*Houlin*, 13 *a* en bas ; *Tos.*, I, 20). Car, ainsi que nous l'avons vu, le pain de l'hérétique est considéré comme païen et ses enfants sont regardés comme nés d'une union prohibée, pour qui, par conséquent, un mariage juif est impossible. Il en résulterait que les *Pirké* traitent les Samaritains en hérétiques qui viennent d'abandonner le judaïsme. De la sorte s'expliqueront les autres parties de l'interdit qui sont en opposition avec les indications du Talmud, et l'on pourra déterminer chronologiquement l'institution de l'interdit. Nous possédons, en effet, une décision du gaon Natronaï[2] au sujet d'une secte qui avait abandonné l'observation de plusieurs prescriptions fondamentales du judaïsme, parmi lesquelles le sabbat, l'interdiction du suif et du sang, les prohibitions matrimoniales, l'abatage des animaux, et qui voulait revenir à la religion d'Israël. Le gaon dit : הללו פקרו בעיקרי התורה ונשאו עריות והולידו ממזרים וחללו שבתות, ואילו לא היה עיקרן מישראל היינו חושבין אותן גוים כשאר גוים שמגיירין וטובלין ונעשין כשאר ישראל... אבל הללו כולן... כיון שהיו פרוצים בעריות ולא כתבו גטי נשים בניהם ממזרים ואי אפשר לקבלן להכניסן בקהל שמא יתערבו בישראל וישיאו בנותיהם לבני ישראל ומרבים ממזרים בישראל לפיכך אי אפשר לקבלן כל עיקר... « S'ils étaient des païens, d'origine non juive, on pourrait les recevoir, comme les autres païens, après qu'ils se seraient circoncis et qu'ils auraient pris un bain et ils deviendraient pareils à n'importe quel Juif ; mais ceux-là qui vécurent dans l'inceste et n'écrivirent point de lettres de divorce, ils ont des enfants incestueux, et ne sauraient être reçus dans la communauté, de crainte qu'ils ne se marient avec des Juifs et n'augmentent le nombre des enfants incestueux. Par conséquent, il faut

[1] כל האסורים לבוא בקהל מותרים לבוא זה בזה... רבי אליעזר אומר ודאן בודאן מותר, ודאן בספיקן וספיקן בודאן וספיקן בספיקן אסור. ואלו הן הספיקות שתוקי אסופי וכותי « Tous ceux qui ne peuvent pas entrer dans la Communauté peuvent se marier entre eux... R. Éliézer dit : Ceux dont l'origine est sûre peuvent se marier avec ceux qui réunissent les mêmes garanties, mais non avec ceux dont l'origine est douteuse. Ceux-ci ne peuvent pas non plus convoler avec leurs semblables. Tels sont, entre autres, les Samaritains. »

[2] תשובית הגאונים, שערי צדק, p. 24 *a*, n° 7.

les repousser. » Dans le n° 27, Natronaï s'exprime de la même manière au sujet des partisans du pseudo-messie Sérène, qui eux aussi foulaient aux pieds les lois matrimoniales : il faut dissoudre leurs unions, regarder leurs enfants comme issus de l'inceste, il faut annoncer publiquement qu'ils ne peuvent pas entrer dans la communauté, ou, comme il est dit plus clairement dans le n° 7 : הכריזו עליו והפרישוהו ויהיה מובדל מישראל שממזר הוא ואין לו תקנה לעולם « Publiez qu'ils ne sont pas admis dans la communauté ; tenez-les à l'écart, car ils sont nés dans l'inceste, il n'y a pour eux aucune ressource. » Dans les *Pirké*, ce traitement est appliqué aux Samaritains. Que cela convienne justement à l'époque gaonique, c'est ce qui ressort des *Halakhot Guedolot*, le compendium des écoles gaoniques. Il y est dit[1] : כותאי צבועי ושמריי חד גוהר נינהו, כותאי על שום דגלינון סנחריב מן כותא... צבועי דצבעו בנשיחון (?) לישראל שלא לשמה. שמראי על דאותבינהו סנחריב בשומרון... ואסור לקבולי גר מנייהו בין למאן דאמר ממזר מאחותו נתערב בהן בין למאן דאמר עבד ושפחה נתערב בהן ולית להו תקנתא « Cuthéens, Sebouéens et Samaritains sont un peuple dont on ne saurait accepter de prosélytes pour les raisons admises dans *Kidd.*, 76 *b*, et il n'y a pour eux aucune ressource. » La disposition de la fin de ce passage est littéralement la même que celle de Natronaï relativement à l'admission des hérétiques, et l'auteur déclare expressément qu'il parle de l'accession des prosélytes. Le passage du Talmud que les *Halakhot* citent à l'appui de leur décision ne traite pas la question de savoir si un Samaritain peut être reçu comme prosélyte, mais s'occupe seulement d'empêcher l'union des Samaritains avec les Juifs. Comme le montrent les Consultations du gaon Natronaï, l'entière exclusion des Samaritains n'a été prononcée que lors de l'apparition de nouvelles sectes, au VIIIe et au IXe siècle. On trouve la même décision dans *Séder Éliahou Zoutta* (éd. Friedmann, p. 169) : « On n'accueille pas dans le judaïsme des prosélytes samaritains, parce que des membres des dix tribus se sont mêlés aux Samaritains ; seul le prophète Élie pourra un jour séparer les uns des autres ». Comme il s'agit là d'une addition que l'auteur a ajoutée à *Yebamot*, 16 *a*, on peut supposer que cet auteur a vécu dans une région où la question de l'admission des Samaritains présentait de l'importance, et à la même époque que les auteurs des *Pirkè* et des *Halakhot Guedolot*.

Il a donc dû se produire certains faits qui déterminèrent les Gaonim à assimiler les Samaritains aux hérétiques, en ce qu'ils abandonnèrent toute attache avec le judaïsme et voulurent plus

[1] Ed. Hildesheimer, 443.

tard y revenir ; ou bien ils provoquèrent cette sévère mesure par leurs rapports avec une de ces sectes. Y a-t-il eu des Samaritains en Babylonie, où nous ramènent les *Pirké*, ou en Perse, où naquirent les sectes? Dans le Talmud, à ma connaissance, il n'y a qu'une allusion à cette existence de Samaritains en Babylonie. Dans *Guittin*, 45 *a*, il est question de la fuite d'un esclave de R. Hisda chez un Samaritain, et des négociations entre le docteur et le Samaritain, qui se réfère à Deut., XXIII, 16. Néanmoins, il ne me paraît pas établi qu'il s'agisse de Samaritains, pas plus que dans l'histoire qui suit, sur l'âne d'Abbaï qui s'était perdu chez les Samaritains. Par contre, l'information du Caraïte Abou-Youssouf al-Kirkissâni [1], qui se rapporte à l'époque de la rédaction des *Pirké*, est digne d'attention. Elle nous apprend que l'hérésiarque Ismaël al-Okbari (832-842) aurait reçu, d'accord avec les Samaritains, dans la Genèse, IV, 8 : קום נצא השדה, et dans Ex., XX, 18 : שומעים את הקולות, comme textes de la Bible [2]. Comme une telle concordance ne saurait être l'effet du hasard et que Okbara se trouve probablement à dix parasanges de Bagdad [3], il faut admettre l'influence des écrits samaritains et des Samaritains sur la formation en Babylonie des nombreuses sectes ; à moins de supposer qu'Ismaël, que sa désignation de Baalbeki fait originaire de Syrie, ait été dans son pays à l'école des Samaritains. Mais si l'on considère l'observation citée plus haut des *Halakhot Guedolot* sur les trois peuples שמריי, צבועי, כותאי, on est amené à supposer l'existence de sectes samaritaines en Babylonie. Autrement, on ne comprendrait pas ce qui aurait pu porter l'auteur à parler des groupes samaritains n'existant qu'en Égypte et en Palestine, s'il n'y en avait pas eu au moins un dans le voisinage des écoles babyloniennes. Assurément, nous ne repoussons pas l'hypothèse que l'auteur pouvait connaître la chose par une question adressée de Palestine ou de l'Afrique du nord, et qui énumérait ces groupes. Cependant l'accord des *Halakhot Guedolot* et des *Pirké di R. Éliézer*, d'une part, et celui d'Ismaël al-Okbari et des Samaritains, d'autre part, indique la Babylonie comme résidence des Samaritains en question. D'après ce que nous savons, il est vrai, les כותאי et les שמריי ne formaient qu'une seule et même secte palestinienne; mais au cours des siècles, ils ont pu se différencier, tandis que les צבועי,

[1] Ed. Harkavy, p. 305 et 315.

[2] De même chez Juda ha-Dassi (Alfabet, 98) : מבטל גם הוא הכתב והקריאה ואמר אעמעיל כי הם שקר ומי שצוה הוא חייב לאלהיך וכללי הפסוקים שהחליפו השומרונים הלכו גם הם. Il dit que Ismaël a supprimé comme faux le *kerê* et *ketib*, ayant désigné leurs auteurs comme pecheurs envers Dieu.

[3] Cf. Poznanski, dans cette *Revue*, XXXIV, 1897, p. 162.

qui nous sont inconnus, ont pu fournir la branche babylonienne des Samaritains. Signalons la supposition de D. Louria[1], que le Cuthéen סביא (*Pirké*: זכריה), transplanté comme docteur à Samarie, a quelque affinité avec les צבועי des *Halakhot*. Si cela est exact, nous en conclurons que les *Pirké* et les *Halakhot* se rapportent au même temps et aux mêmes circonstances. Comme, de plus, les *Pirké* présentent l'interdit prononcé à Jérusalem contre les Samaritains comme ayant été adressé en Babylonie, où il est encore renforcé, il en résulte encore que l'auteur s'occupe de l'interdiction des Samaritains en Babylonie. D'où cette conclusion qu'à la fermentation du judaïsme persan-babylonien aux VIIIe et IXe siècles, qui produisit tant de sectes, les Samaritains eurent aussi une part. L'une ou l'autre de ces sectes s'appuya sur l'antique opposition des Samaritains à l'égard du judaïsme et reçut d'eux des encouragements. De là vient que les Gaonim et leurs écoles en eurent en première ligne aux Samaritains ; ils mirent dans la bouche d'Ezra leur exclusion du judaïsme, afin de déterminer ainsi les adeptes de l'hérésiarque qui se rattachait à eux, comme Ismaël al-Okbari, à rompre l'alliance avec les Samaritains et à réfléchir.

De même le troisième point de l'interdit, savoir que les Samaritains n'auront pas part à la résurrection, est d'origine post-talmudique. Ce qui marque l'inauthenticité du récit, c'est que la question de la résurrection n'a pas pu du temps d'Ezra former l'objet de la dispute et l'élément de la malédiction. Sans doute, la Mischna *Sanh.*, x, 1, pose que quiconque nie que le Tora parle de la résurrection ne participe pas au monde futur, et la baraïta de *Sanh.*, 90 *a*, dit : הוא כפר בתחיית המתים לפיכך לא יהיה לו חלק בתחיית המתים « Il a nié la résurrection, il est donc juste qu'il n'y ait pas part. » Bien que cette phrase soit pareille jusque dans l'expression à celle de l'interdit sur les Samaritains, il me paraît douteux qu'elle s'applique aux Samaritains niant la résurrection. Le contexte, en effet, s'occupe uniquement des hérétiques, mais non du point de vue auquel étaient placés dès l'origine les Samaritains. A l'époque du Temple, ce sont les Sadducéens qui appellent sur eux les rigueurs des Pharisiens[2] ; après la ruine du Temple, les docteurs prennent des mesures contre les hérétiques. Cela ressort très clairement de la baraïta de *Rosch ha-Schana*, 17 *a*[3]. Là, parmi les Juifs impies, sont nommés également ceux qui nient la résur-

[1] Commentaire des *Pirké di R. Eliézer*, XXXVIII, 91 *c*, note 153.

[2] *Berakhot*, IX, 5.

[3] אבל המינין והמסורות והמשומדים והאפיקורסים ושכפרו בתחיית המתים ושפירשו מדרכי צבור ושנתנו חיתתם בארץ חיים... יורדין לגיהנם ונידונין בה לדורי דורות, *Tos. Sanh.*, XIII, 5.

rection. Autant que je sache, le Samaritain n'est regardé nulle part dans le Talmud comme un hérétique ; dès lors, l'interdit qui lui applique les dispositions établies contre l'hérétique ne peut être que post-talmudique. Ces résultats concordent avec ce que nous savons de l'interdiction du pain et le refus de recevoir les Samaritains dans le sein du judaïsme, c'est-à-dire qu'ils étaient assimilés aux hérétiques, et ce, dans la période gaonique.

Après avoir établi que toutes les parties de l'interdit sur les Samaritains dans les *Pirké di R. Eliézer* sont nées à l'époque gaonique et reflètent la situation des Samaritains au VIIIe siècle, nous avons à examiner la question de savoir si tout le morceau qui se rapporte aux Samaritains et dont l'interdit forme la fin est d'origine récente. Le paragraphe s'occupe du serment des frères de Joseph avant sa vente, du serment de Josué sur Jéricho, du serment des villes dans Juges, XXI, du serment de Saül dans I Sam., XIV, et enfin de l'interdit prononcé contre les Samaritains. Le tout, s'appuyant sur des faits tirés de la Bible, montre que le serment ou l'interdit, une fois prononcé, lie Dieu et les hommes. Cette unité de pensée prouve que ces juxtapositions sont l'œuvre d'un seul auteur, mais non que les diverses parties soient d'origine récente et gaonique-babylonienne. Cependant un mot qui revient à plusieurs reprises et qui marque la pensée fondamentale de l'ensemble indique l'influence de ce temps et de ce pays. Ce mot est celui de חֵרֶם dans le sens de serment, que nous avons vu être gaonique, en tant que pour la prestation du serment devant la justice, dans le cas du débiteur niant la dette, on employait une longue formule d'interdit. Dans *Schebouot*, 35 *b*-36 *a*, nous trouvons toutes les expressions du serment, mais חֵרֶם n'y est pas nommé, bien qu'on désigne les mêmes faits de la Bible, de Josué, VI, et de I Samuel, XIV, comme serment, avec malédiction. De même la baraïta de *Schebouot*, 36 *a* : תנא, ארור, בו נדור, בו קללה, בו שבועה signale comme contenu de ארור l'interdit avec le serment, et cependant n'appelle le premier que נדור, sans supposer l'usage de conjurer devant le tribunal avec l'interdit. Par contre, le mot חֵרֶם est très courant dans notre récit, où les frères de Joseph disent : נחרים בינינו שלא יגיד אחד ממנו ליעקב אבינו. אמר להם יהודה, ראובן אינו כאן ואין החרם מתקיים אלא בעשרה. מה עשו? שתפו להקדוש ברוך הוא באותו החרם שלא יגיד לאביהם. Là il est admis aussi que l'interdit ne vaut qu'autant qu'il est public, ce qui, à en juger par les Consultations ci-dessus mentionnées, est gaonique. Il est certain que nous avons affaire à une forme de l'antique אָלָה. A ce sujet, le livre d'Enoch, VI, 4, offre un parallèle intéressant en disant des anges : « Nous jurons par serment et nous nous engageons par des conju-

rations à ne point renoncer à ce dessein, mais à réaliser l'œuvre conçue. Alors tous jurèrent et s'engagèrent par des conjurations... Ils appelèrent la montagne Hermôn, parce que c'est là qu'ils avaient juré et qu'ils s'étaient liés solennellement. » Voilà le mot חֵרֶם pour désigner les conjurations qui corroborent le serment, tout à fait comme dans les *Pirké di R. Éliézer*. On peut se demander si entre les deux livres il y a quelque rapport plus étroit, ou si c'est une coïncidence fortuite. Comme, d'une part, il est certain que les *Pirké* n'appartiennent pas au temps ni au cercle du livre d'Enoch, qu'au contraire, il y a des preuves que le livre des Jubilés était connu des docteurs babyloniens [1] et que beaucoup de particularités de la littérature juive sur Enoch de la période gaonique semblent tirées du livre d'Enoch [2], un emprunt est vraisemblable. D'ailleurs, d'autres passages des *Pirké* plaident en faveur de cette opinion. Le narrateur dans ce passage comprenait ce qu'il y avait de nouveau dans cette assimilation de חֵרֶם avec le serment ; aussi dit-il : אמר רבי עקיבא החרם היא השבועה והשבועה היא החרם, צא ולמד מיהושע שהחרים את יריחו ונשרף עכן על שפשט ידו בחרם... « R. Akiba dit : Le serment c'est le HÉREM, et le hérem est un serment. Tu peux le déduire du texte où Josué interdit Jéricho et où Achan fut brûlé pour avoir mis la main sur l'interdit. » Il serait difficile de trouver cette phrase ou une phrase semblable dans la littérature talmudique et midraschique. Même le ספר הישר, qui est encore plus récent, en reprenant l'histoire de Joseph vendu par ses frères, ne dit que ces mots : וישב ראובן אתם ויקומו כלם וישבעו איש את אחיו לבלתי הגיד את הדבר ליעקב. ויאמרו כולם כל איש אשר יגיד את הדבר הזה לכל בני הארץ ועמדנו כלנו עליו והרגנוהו יחד בחרם, tout à fait comme dans le Testament des douze patriarches (Zabulon, I). Or, comme חרם dans le récit des *Pirké* n'est pas simplement une expression caractéristique, mais domine tout l'ensemble, le morceau entier appartient à un seul auteur, de l'époque gaonique. Mais cela n'exclut pas la possibilité qu'il ait utilisé et remanié des sentences anciennes, comme par exemple celle de R. Éliézer sur le pain des Samaritains (*Schebiit*, VIII, 10). D'autant plus que le verset sur les neuf peuplades dont se composait la nation samaritaine, se trouve dans *Séder Olam*, XII, *in fine* [3]. Dès lors, les noms des docteurs samaritains, Dosithée et Zacharie (ou סבייא), pourraient provenir d'une source plus ancienne, peut-être tannaïtique, et représenter les sectes, connues par des sources

[1] Epstein, מקדמוניות היהודים, VII.

[2] *Z. D. M. G.*, VII, 1853, p. 249.

[3] Voir Bacher, *Agada der Tannaiten*, II, 189, 5, et Ratner, dans son édition du *Séder Olam Rabba*, p. 50, note 40.

chrétiennes, qui florissaient en Palestine au IIe siècle après l'ère chrétienne. Mais cela n'est pas très sûr, comme le laissent supposer les *Halakhot Guedolot*. En tout cas, il est acquis que le morceau des *Pirké di R. Éliézer* traitant de l'interdit prononcé contre les Samaritains, est d'origine gaonique et babylonienne et qu'il est dû probablement à l'effort fait par les autorités de cette région pour se défendre contre le grand mouvement déterminé par la formation des sectes dans le kalifat oriental.

A. Büchler.

Vienne, 8 juillet 1901.

LES GLOSES FRANÇAISES (LOAZIM)

DE GERSCHOM DE METZ

(SUITE ET FIN [1])

34. ÉNTRÉ*LU*, אינְטְרִילוּ, C, *Houllin*, 113 *a*, הדרא דכנתא « les boyaux du bas-ventre ».

Raschi donne le mot אנטריל ou אינטריל, ÉNTRĂ*L*.

Le loaz de Gerschom אינְטְרִילוּ est ponctué d'une manière bizarre qui pourrait de prime abord le faire prendre pour un mot italien. Mais c'est tout simplement un mot italianisé, et maladroitement italianisé. En effet, le mot italien désignant les entrailles est tiré, non pas de **intralia*, mais de **intraneum* (et non de **intranea*, comme le dit Körting) : c'est le mot *entragno*. Le français a également la forme *entraignes*, de **intraneas*. C'est également à cette forme en *-aneas* que se rattachent l'espagnol *entrañas* et le portugais *entranhas*. En supposant qu'une forme italienne, disparue dès le XIe siècle, eût été faite sur le latin **intralium*, elle n'eût jamais donné אִינְטְרֵילוּ, mais bien אִינְטְרַלוּ. Nous sommes donc amené à corriger simplement אִינְטְרִילוּ en אֵינְטְרִילוּ, en partant du type latin **intralium* (le gloss. de Reichenau donne **intralia*). La transcription française donnera donc : ÉNTRÉ*LU*. C'est là une forme très ancienne, où l'on sent encore la finale latin *-um*.

Dans Raschi, le mot אֵינטריל n'ayant, jamais la finale ו, doit se tirer du pluriel *intralia*, et non du singulier *intralium*.

35. FALDESTORO, פלדשטורו, C, *Men.*, 96, דולפקי « chaise recouverte de cuir ».

Le ms. porte פלדשקורו, faute évidente pour פלדשטורו. C'est le mot roman dérivé de**faldastorium*, refait sur *faldastuol*. Il y a pourtant un doute au sujet de la nationalité de ce mot. Les plus anciens textes italiens donnent *faldistorio* ou *faldistoro*, et jamais *faldastoro* ou *faldestoro*, indiqué par notre loaz et qu'on peut ponctuer פַלְדְשטוֹרוֹ ou פַלְדַשטורו, mais non פַלְדִשטוֹרו, qui réclamerait un י entre le ד et le ש. — Raschi donne dans ce passage le français פלדשטור. Il est donc permis d'hésiter entre le français FALDESTORO, qui représenterait une prononciation plus ancienne que celle qu'indique Raschi, et le beaucoup moins probable italien *faldistoro*.

[1] Voir tome XLII, p. 48 et 237.

Dans la description qui entoure le loaz on semble avoir perdu de vue que la caractéristique de ce siège (allemand *stuhl*, angl. *stool*, anc. alleman *stuol*) est d'être pliant (*faldan*). On dit simplement que c'est une chaise *recouverte de cuir* ; on s'en sert pour se mettre à table. Mais son sens de siège pliant, qu'il conserva pendant au moins deux siècles encore, n'est même pas indiqué.

36. FELTRES, פלטרש, C, *Bekh.*, 29 *b*, נמטי « couvertures de laine. »

Raschi, *Bekh.*, 29 *b*, donne également le mot פלטרש.

C'est le mot actuel *feutres*, étoffes drues, serrées, faites de laine ou de poil agglutiné et foulé. Ce mot est dérivé du germanique *filt*, bas latin *filtrum*, comme le montre la comparaison des diverses langues romanes : it. *feltro*, prov. *feltres*, *feutres*, fr. *feltre*. — Le mot filtre, corps poreux (feutre, étoffe, papier, charbon, pierre spongieuse, etc.) à travers lequel on fait passer un liquide pour le clarifier, a la même étymologie *filtrum*, mais c'est un mot emprunté à l'italien *filtro*.

37. FÉSTEL, פִּישְׁטֵל, C, *Houllin*, 42 *b*, קוֹלִית. C'est l'os de la cuisse et, par extension, la partie de la jambe comprise entre le gigot et le sabot.

Raschi ne donne pas de loaz pour ce mot.

L'édition du Talmud de Wilna a la forme פשטל. A première vue et pour peu qu'on ait l'habitude de la transcription des mots français en l'alphabet hébraïque, on s'aperçoit que cette leçon est fautive. On aurait eu פשל, c'est-à-dire *fesal* (os de la fesse) ou *Fessel* (allemand). Le manuscrit donne פִּשְׁטֵל. C'est le français tiré du latin *fistula*, c'est-à-dire *fistel*, forme secondaire de *fistele*. On s'attendrait à FÉSTEL. Je crois que c'est la forme à laquelle on doit s'arrêter. Il suffit de remplacer, en effet, פִּישְׁטֵל par פישטל ; c'est un changement parfaitement autorisé. C'est donc un paroxyton encore bien vivant dans la langue populaire de la fin du xe siècle. Les proparoxytons de formation savante, nés très anciennement, avaient conservé l'accent latin tout en affaiblissant ou même en faisant disparaître la première post-tonique. L'orthographe primitive de ce mot a dû être *FÉSTELE (le second *e* marquant le son faible de l'*a* post-tonique et servant en même temps d'*e* d'appui). C'est peut-être, d'ailleurs, l'orthographe indiquée par notre loaz (cf. page précédente). Puis le mot a été écrit *féstel*. Ce mot, appartenant naturellement au domaine populaire, est devenu *festle* ou *festre* (le son de *l* linguale ou de *r* mouillée étant sensiblement le même ; cf. latin *latialis*, *latiaris*, etc.), et enfin *fêle*, qui existe actuellement et signifie le tube de fer à l'aide duquel l'ouvrier verrier (*félatier*) tire la matière du creuset et la souffle. Quant au sens qu'on lui donne dans ce passage, il est remarquable. C'est un sens dérivé de celui de ce mot latin, qui signifie *tube* ou *flûte*. La jambe du cheval faisait penser à un tube ou à une flûte. C'est ainsi qu'actuellement on dit encore trivialement *mes flûtes* pour *mes jambes*, expression qui est chez le peuple d'un usage à peu près constant. C'est une des nombreuses métaphores appliquées aux parties du corps des animaux ou de l'homme. On dirait que l'esprit français continue à appliquer aux diverses parties du corps le même système de triviales métaphores depuis plus de dix siècles ; cf. *tête*, *boule*, *poire*, *trogne*, *gueule*, etc., et dans l'exemple qui nous intéresse, *jambe*, *patte*, *féstel*, *flûte*.

38. FRANS, פרנש, C, *Menahot*, 42 *b*, גרדין, franges de l'étoffe.

Raschi au même endroit, *Men.*, 42 *b*, donne, pour ce mot, le loaz פירניש = FENRJES.

Cette forme très curieuse établit d'une façon absolue l'étymologie du mot **frange* : **fimbria*, **fimria*, **fimrja*, **finrja*, **fenrje*, **frenje*, **frange*.

Le mot donné par Gerschom doit être transcrit FRANS. C'est le mot qui a donné l'allemand *Franse*, le français *fronce*. On rattache d'ordinaire ce mot à Runzel. C'est évidemment impossible. Körting pense que c'est le thème verbal de **frontiare*. C'est également impossible. Le verbe *fronzir*, qui existait à l'époque de Raschi, aurait dû former au début du XIe siècle *fronze* ou quelque chose d'analogue. — Je ne vois pas d'étymologie à ce mot, mais nos loazim donnent un résultat précieux bien que négatif : ils prouvent que les étymologies proposées jusqu'ici n'ont aucune valeur.

39. GRANÉS, גרַניש, C, *Houllin*, 99 *b*, גרגר, grain des raisins.

Raschi ne donne pas ce mot.

Quoique le mot גרגר soit au singulier et ne signifie, en hébreu, que *grain*, il est évident qu'il s'agit ici d'un certain nombre de grains, en un mot d'une *grappe* : c'est donc le mot *gran-* plus le suffixe *és*, latin *-ensis*, **granensis*, l'ensemble des grains, le *granés*.

40. GRAVÉLE, גרבילא B, A manque, *B.B*, 82 *a*, שירטן, collines de sable plantées d'herbes.

Cf. Raschi, *Sabb.*, 82 *b*, גרבילא, sol marécageux ; 109 *b*, גרבילא, sable des bords de l'eau ; *Houllin*, 27 *b*, גרבילא, terre limoneuse ; *Eroubin*, 43 *a*, גרבילא, gravier.

Le sens de *étendue de sable* est donc celui qu'indique l'ensemble de ces exemples. — C'est le mot GRAVÉLE bien connu en ancien français, forme dimunitif du mot *grève*, **gravèlla*, d'où *gravéle*. Cf. *Psautier d'Oxford*, gravèle de mer. — Le sens est resté dans le mot *graveleux*. C'est le même mot que *gravelle*, la pierre.

41. HAMBRE, ענבר, C, *Kerit.*, 8 *a*, כפת, excréments de poisson dont on forme l'ambre gris.

L'étymologie est l'arabe *'anbar*, le ע représente l'aspiration du mot arabe, qui commence également par un *ain*.

Raschi ne donne pas ce mot. Dès nos plus anciens textes il apparaît sous la forme *ambre*, et non *hambre*. A l'époque de Gerschon l'*h* aspiré de provenance germanique[1] ou arabe se faisait encore assez fortement sentir pour que Gerschom marquât l'aspiration par un ע.

42. HANJES, C, הַניַש, C, *Houllin*, 93 *a*, קלירוסתא, les os des iles.

Raschi donne le même mot au singulier : הַנקא. Le loaz de Raschi doit être transcrit HANCHE ; celui de Gerschom HANJES = HANCHES.

La finale ש, avec *patah* devant, du loaz de Gerschom prouve que le son de

[1] Cf. le mot *hanjes*.

l'*a* final n'était pas encore absolument assourdi. De plus, c'est un excellent exemple pouvant servir à démontrer que ce *patah* était simplement employé pour marquer la finale $\frac{a}{e}$ des mots français. On ne peut songer à faire de ce mot, à cause de l's final, un mot italien, ni, à cause du קַ, un mot espagnol ou portugais.

Quant aux יי = J, c'est la notation du son *ca* = *che* parmi les Rhénans de langue française : on confondait dans cette région française le son *j* et le son *ch* et l'on prononçait un son intermédiaire entre ces deux consonnes. Les textes prouvent, en effet, que *ch* et *j* sont indifféremment notées par יי ou קַ.

L'étymologie (germ. *Hanka*) explique la persistance de l'*h* aspirée.

43. HARPE, הרפא, C, *Arakhin*, 10 *a*, נבל, harpe.

Emprunté du germanique *Harpa*, allemand actuel *Harfe*. La forme italienne *arpa* est également empruntée au germ., mais en italien l'*h*, même d'origine germanique, tombe très tôt. C'est sous l'influence de l'italien *arpa* qu'on a parfois écrit en français *arpe*, ou peut-être simplement par suite d'un changement de nature de l'*h* initiale. Raschi, en effet, donne déjà le mot ארפא.

44. HOMLON, הומלון, *Houllin*, 47 *b*, כשות, le houblon = HOMLON.

Même mot dans Raschi au même passage.

Cette ancienne orthographe, qui nous est conservée par Gerschom et par Raschi, rappelle les formes *humulum* ou *humlo*, *humulo* données par le *Polyptyque de Saint-Rémi de Reims* et par le *Polyptyque d'Irminon*. Elle rend très improbable l'étymologie proposée par Grandgagnage, adoptée par Diez pour le mot houblon, c'est-à-dire soit la racine *Hop* du hollandais, d'où *Hopfen*, en allemand, *hopelon*, en français, et *hobelon*, *hoblon*. Par un singulier hasard, Gerschom, à côté de *homlon*, nous donne le slave כמיל, *Chmél*, qui signifie également houblon et qui paraît être en rapport avec le mot qui donnerait l'étymologie la plus acceptable pour notre *homlon*. En effet, sur כמיל on a pu former un **hmlo-*, **hmlonis*, devenu très naturellement **homlo*, **homlonis*, qui a donné *homlon*. Le כ indique une aspiration qui est rendue par l'*h* français. Quant à *homlon*, *houmlon*, il a passé à houblon sous l'influence de la forme *Hop* de l'allemand, qui signifie également *houblon*. Tout n'est donc pas à rejeter dans l'étymologie de Grandgagnage ; mais son *Hop* ne joue qu'un rôle secondaire dans la formation de ce mot. Cf. les noms des villes : *Hombleux*, *Homblières* (Aisne, *Dictionnaire topographique de l'Aisne*, collection du ministère de l'Instruction publique), qui remontent à la forme *Humularias*. — Les matériaux manquent pour l'étude de la culture de cette plante. Mais il est probable qu'elle est d'importation slave et que ce n'est que plus tard qu'on a connu le houblon germanique. Les formes *homlon* et *hoblon* sont les témoins de ce double mouvement.

45. HUTE, הוטא, AB, *B. B.*, 6 *b*, צריף. « C'est, dit Gerschom, une chaumière disposée de façon à permettre aux eaux fluviales de s'écouler dans les pâturages. »

Raschi n'emploie pas ce mot, mais בורדיל = BORDÉL, diminutif de borde (resté comme expression géographique dans un grand nombre de départe-

ments sous la forme La Borde ou Les Bordes), du gothique *baurt*, anglais *board*.

Le loaz de Gerschom se transcrit : HUTE. Ce pourrait être aussi bien l'allemand *Hütte* que le vieux français *hute*. Mais aucun manuscrit ne le signalant comme appartenant à la langue אשכנז, nous pouvons en conclure à coup sûr que c'est bien l'ancien français. Il vient de l'ancien haut-allemand *Huta*, moyen haut-allemand *Hütte*. On en peut rapprocher le gothique *hethjo*, sanscrit, *ci*, grec, κεῖμαι, latin, *cubare*, primitivement chambre où l'on *couche*.

46. ILIÉR, אֲלִיֵּיר, C, *Houllin*, 8 *b*, כפלי, lombes.

Le manuscrit porte le mot אַלִּיֵּיד, à transcrire ALYD. Il faut ponctuer autrement, la ponctuation est d'ailleurs postérieure dans le manuscrit, si on en en juge par la différence de couleurs des deux encres. Nous ponctuons אֲלִיֵּיר, et nous changeons le ד final en ר, changement autorisé par la confusion fréquente entre ces deux lettres de forme presque identique. La transcription donne le mot ILIÉR. Je dis que c'est le seul mot possible. On ne peut songer au catalan *illada*, car le loaz, dans ce cas, aurait eu assurément une voyelle finale, soit אליידא, soit אליידר. Quant à l'espagnol *ijar*, il est impossible, ainsi que le provençal *ila*, *ilha*, et le portugais *ilhal*. Ce mot a pour étymologie le latin *iliare*. Il est surtout employé dans le sens de *côté*, *flanc*, et est généralement au pluriel dans ce sens. Nous avons également la forme féminine *ilières* ou *yllières*.

47. ISTEMEKEL, אִישְׁטֶמֶכֶל, C, *Houllin*, 50 *b*, איסטומכא, l'estomac.

Dérivé du grec στόμαχος, latin *stomachus*, ce loaz nous présente un mot français, à en juger d'après l'*i* prosthétique et la voyelle *e* de l'*a* latin antétonique.

L'étymologie doit être '*stomachulus*, qui aurait donné régulièrement la forme *estomail* ou *estomayle*. Mais ce mot est mi-savant, mi-populaire. Il est savant par sa formation terminale, *mekel*, et populaire par l'*i* prosthétique qui précède le groupe *st*. Soit, en définitive, la transcription ISTEMEKEL. On voit qu'à cette époque *-achulus* donne -EKEL avec l'accent sur le premier *e* et que la dernière syllabe était presque atone, ou, pour mieux dire, prononcée avec beaucoup moins d'intensité que l'avant-dernière. C'est un réel paroxyton en présence duquel nous nous trouvons. Dans Raschi cette forme a complètement disparu et nous avons la forme : ÉSTOMAK, אישטוֹמַך.

48. ISTURDIR, אישטורדיר, C, *Houllin*, 51 *a*, מידור וקיימר, se troubler, souffrir.

Le mot se retrouve dans Raschi sous la forme du substantif : אֶשְׁטוֹרְדִישׁוֹן, éstordison, Jérémie, XXIII. De même, dans le glossaire 302 de la Bibl. Nat., אישטורדזון = ÉSTORDIZON, pour traduire le mot תוהו (fol. 1, 2e ligne). Il s'applique aussi bien à la perturbation physique qu'au trouble moral. Dans notre loaz il a le sens neutre : rester étourdi, être souffrant. — L'*i* prosthétique suffit à faire rejeter toute composition du mot avec *ex*. (Nous aurions, en effet, אי et non אי. É et non I.) De sorte que l'étymologie proposée par Körting

**sturjan* serait encore la moins mauvaise. Le ו et l'אר (l'*u* et l'*i*) de ISTURDIR la rendent assez vraisemblable.

49. ISTUVE (?) ou ESTUVE, אשטובא, C, *Houllin*, 51 *a*, איפומא, ouverture pratiquée dans le toit.

Ce mot ne se trouve pas dans Raschi.

La phrase hébraïque est très claire, mais ne précise pas suffisammment l'usage qu'on faisait de ce trou percé dans le toit.

Le loaz se transcrit ESTUVE. Cela désigne-t-il le trou qui donnait passage à la fumée, comme le suppose M. Kœnigsberger? Je ne saurais l'affirmer. Dans le doute je m'abstiendrai de rechercher l'étymologie de ce mot. Aussi bien, s'il vient de **stupa* (comme le mot *étuve*, d'après le Dictionnaire général, qui, d'ailleurs, n'est pas absolument satisfait de cette hypothèse), il doit donner ISTUVE. S'il vient d'un composé de *ex* + (*x*?), il doit donner ES + TUVE, c'est-à-dire, en tout cas, -אֶיש ou אִיש.

Le mot est très obscur quant au sens et quant à l'étymologie. Toutefois la comparaison avec les langues germaniques, angl. *stove*, doit faire pencher pour la transcription ISTUVE, et l'étymologie doit se trouver dans un mot germanique.

50. JABRONS, ייברונש, A. B². B³., יברונש, B¹. *Baba Batra*, 60*a*, זיזין, poutres placées le long du toit.

C'est le mot actuel « chevrons ».

La notation יי ou י = J est intéressante. Elle nous donne un nouveau spécimen de la confusion entre *j* et *ch* dans la prononciation de l'Est de la France et du traitement du groupe latin (C + A).

L'absence de ponctuation ne nous permet pas d'assurer d'une façon absolue la transcription française, mais l'antiquité de ce loaz doit nous faire préférer la forme la plus hébraïque, c'est-à-dire CHABRONS, forme intermédiaire entre CApR-ōneS et ChAVRONS. — Ce mot technique a gardé le même sens depuis le xe siècle jusqu'à nos jours.

51. JUTE, יוּטָא, C, *Houllin*, 63 *a*, באות שבעופות, la chouette.

Raschi traduit ici le mot par ZOÉTE, צוֹאִיטָא.

Gerschom donne une forme très curieuse et que je n'ai retrouvée nulle part : JUTE. Évidemment, le יי est ici la prononciation défectueuse donnée au *ch* par le dialect messin. Dans cette région on prononce le *ch* et le *j* d'une façon équivoque et qui correspond à un son intermédiaire entre *ch* et *j*, de sorte que les loazim représentent indifféremment le son *ch* par יי et le son *j* par ק. Nous pouvons donc transcrire CHUTE, au lieu de JUTE. Nous avons ici non pas le diminutif, mais le substantif primitif sur lequel on a formé le mot choue-tte ; cf. ancien français *choe*. Cette forme très ancienne doit faire rejeter l'étymologie Kawa. Je ne vois rien d'autre à proposer.

52. LĂSRE, לַסְרָא, C, *Houllin*, 58 *b*, חלתית.

Raschi donne le mot לזרא (même endroit) pour traduire le nom de cette plante. La plante de Raschi doit être interprété *lézre* ou *lazre* soit du latin

laserum, soit du latin **laseram*, féminisé par analogie avec les noms de plantes du féminin. Le mot de Gerschom est assurément français ; si c'était le latin *lasera*, il serait ponctué לַסֶרָא ; si c'était l'italien *lasero*, il serait ponctué de même. Nous transcrirons donc ce mot par LASRE, forme plus ancienne que celle de Raschi, puisque l'*s* y est conservée dure comme dans le mot latin *laser*, *laserum*.

53. LÈMSEL, לימשיל, C, *Houllin*, 95 *b*, קיבורא, peloton de fil.

Raschi, *Aboda Zara*, donne le mot לימודישילש (*a*) ; *Baba Kamma*, 119 *b*, לוישייל (*b*) ; *Menahot*, 41 *b*, לימשא (*c*) ; *Haguiga*, 12 *a*, למיישל (*d*) ; *Soukka*, 9 *a*, לומשייל (*e*) ; *Bechorot*, 22 *a*, פושיל ou לומשייל (*f*).

M. Thomas (*Essais de phil. française*. p. 330) a montré que l'étymologie de *lonsel* était **glomicellum*, celle de *loisel *globicellum* (cf. *b*), et celle de *lemouisels* (cf. *a*) **glomuscellum*. Il est intéressant de voir que toutes les formes venant de *glomicellum* ont conservé leur *m*, qui n'est pas encore passée à *n*. Le forme LÈMSEL nous montre : 1° que l'*o* protonique **glomicellum* s'est transformé en *e*, ce qui n'a rien que d'ordinaire ; 2° que la dernière syllabe porte la trace d'un rajeunissement : on s'attendrait plutôt, en effet, à cette époque, à la forme *LEMZÈL (C + E = Z).

54. LENTRE, לנטרא, *Taanit*, 25 *b*, אינבא, œuf du pou.

Raschi, *Nazir*, 39 *a*, donne la forme לינטריש = LÉNTRES et ici la forme לינדיניש, et, enfin, לינדא, transcrites respectivement LÉNDINES, LÉNDE.

Le mot existe encore en français sous la forme *lente*. Le latin *lens*, *endis* (même sens) est devenu en latin populaire **lendinem*, d'où la forme *lendines* (accusatif pluriel) de Raschi, *Taanit*, 25 *b*. Sur cette forme on a refait un *lende*, encore prouvé par la forme de Raschi. Mais en même temps la forme *lens*, *lendis*, sous l'influence — apparemment — du grand nombre de génitifs en *-entis* (cf. *dens*, *dentis* [1], les participes présents de la 2e, de la 3e et de la 4e conjugaison), est devenue *lens*, **lentis*. Cette forme, influencée, à son tour, par **lendinis*, est devenue **lentinis*. Il y a eu ainsi deux transformations à peu près contemporaines qui ont agi l'une sur l'autre. *Lentinem* a donné régulièrement **lentene*, qui est devenue *lentre* et qui, contractée en *lente*, comme *léndene*, l'avait été en *lende*, est la forme actuellement vivante en français, $\frac{lente}{lentre} = \frac{lende}{lendene}$. La forme **lendinem* est celle qui a eu le plus d'expansion ; cf. it. *lendine*, sarde *lendine*, *lendiri*, roum. *lindină*, prov. *lende*, cat. *llemena*, esp. *liendre*, port. *lendea*.

55. LESCHE, לשקא, C, *Houllin*, 16 *b*, סימונא דאגמא.

Gerschom cite une plante qui croît dans les marais, et qui, désséchée est assez tranchante pour couper la chair des animaux.

Le même mot est employé par Raschi dans le même sens. Raschi l'écrit לישקא.

Cf. également *lens*, *lentis*, *la lentille*.

La transcription de ce mot donne le français : LESCHE. Je le transcris LESCHE et non LISCHE, par suite de la comparaison de l'orthographe -ליש de Raschi et de l'orthographe -לש de Gerschom.

Ce mot, écrit actuellement *laîche* ou *lèche* et anciennement *lesche* ou *lêche*, désigne en botanique le *carex*, plante de la famille des Cypétacées.

L'étymologie de ce mot est l'ancien haut-allemand *liska*, act. *Liesch, Lieschgras.*

56. LIMAZ, לימץ, C, *Bekh.*, 38 *a*, חלדון, maladie de l'œil, l'œil sécrète une mucosité.

Raschi (même endroit) donne לימון = LIMON, pour désigner cette même maladie. Il réserve לימצא = LIMAZE pour désigner la limace. On comprend aisément que cette mucosité dont parle Gerschom ait fait donner à cette affection le nom de limon. Mais ce mot ne doit pas être remplacé — comme le prétend M. Kœnigsberger — par le mot לימץ. En effet, les deux mots sont absolument indépendants l'un de l'autre.

Le loaz de Gerschom doit être transcrit LIMAZ. C'est la forme tout à fait régulière au point de vue phonétique, soit du latin *limācem*, soit de *limāceum*. *Limaze* de Raschi ne s'explique que par : *limaceam.*

Quant au sens métaphorique où il est employé ici, il n'a pas complètement disparu ; *limace* sert encore aujourd'hui en langage de vétérinaire à désigner l'inflammation de la place de l'intervalle interdigité du bœuf, se propageant au ligament situé dans cet espace. On comprend facilement comment du sens de mollusque rampant, de couleur brunâtre, on est passé à celui d'inflammation s'étendant peu à peu au ligament situé dans l'intervalle interdigité du bœuf, inflammation d'aspect brunâtre et gélatineux. Quant à la mucosité qui se forme dans l'œil à la suite de différentes maladies, quel rapport y a-t-il entre elle et la *limace* ? On peut songer soit à la trace laissée par cet animal, soit à l'idée de boue, sédiment, qui se trouve dans le radical *li-tus.*

57. LOR, לור, B, A manque[1], *Baba Batra*, 4 *a*, דפנא, laurier.

La transcription du mot est très claire, c'est le mot LOR, du latin *laurum.* Ce mot a passé dans toutes les langues romanes : it. *lauro* (mot savant) et *alloro* (mot populaire), rom. *laur*, prov. *laur-s*, anc. esp. et cat., *lauro*' port. *louro*, tous dérivés de *laurus*, *laurum.*

Le changement de *au* en *ó* est très régulier au point de vue phonétique.

Quel est au juste l'arbre désigné par le mot דפנא et par le mot *lór* ? L'édition du Talmud de Wilna a remplacé le mot ערר par ערמון ; comme le fait remarquer justement M. Kœnigsberger la correction a dû être empruntée à Raschi : ערמונים שקורין לו"ר ופרי שלו קורין ביש. Il s'agit donc dans ce passage du platane. Mais Raschi appelle toujours (cf., par ex., *Baba Batra*, 81 *a*, et *Rosch Hasch.*, 23 *a*) ביש les fruits du laurier. Gerschom fait tout de même (cf. le mot BAYES). C'est donc le laurier dont il s'agit ici, et il est inutile de corriger le ms.

[1] Dans A le texte de ce passage est altéré. Il a été gratté juste à l'endroit où devait se trouver notre loaz, c'est-à-dire au folio 5 *b*.

Raschi emploie aussi le mot *lôr*. Mais nous trouvons aussi le mot לוֹרייר, LORIER (cf. *Guittin*, 69 *b*). Dans Gerschom nous n'avons qu'un exemple de ce mot. Il est difficile de savoir s'il existait seul ; mais, en tout cas, cet exemple nous montre que ce mot LOR était plus employé que son dérivé *laurier*. Dans Raschi, au contraire, le mot *lorier* est employé fréquemment. L'exemple de Gerschom présente donc à ce point de vue, par rapport aux loazim de Raschi, un caractère légèrement archaïque, celui d'une époque où l'on avait encore le sentiment que le mot *laur* était le nom d'un arbre, sans avoir besoin pour cela d'y ajouter le suffixe *-ier*.

58. LUITON, לויטון, C, *Meïla*, 17 *b*, בן תמלירן, lutin.

Raschi donne le même mot לויטון, qu'on a souvent lu טיטון et qui dans notre ms. a même encore cette forme. Pour les formes de בן תמלירן, nous renvoyons à l'intéressant article de M. Israël Lévi, *Revue*, t. VIII, p. 200-202, et X, pp. 66-73.

Le loaz représente le mot actuel *lutin* sous la forme *luiton*.

Cette forme très ancienne du mot *lutin* doit faire penser que la forme *nuiton* n'est qu'une étymologie populaire, et que, d'autre part, l'étymologie proposée par le dictionnaire général (p. 1433, col. 1) de *Neptunus* est absolument à rejeter. Diez n'admet pas davantage l'étymologie de Frisch, qui tire le mot de *laut* (anc. all. *hliit*), ni celle de Grimm (*Myth.*, 475), qui le tire du latin *luctus*, ni celle de Grandgagnage, qui le fait venir de *luttil* (angl. *little*). Je n'en vois aucune de raisonnable à proposer [1].

59. MALENT, מלנט, C, *Houllin*, 51 *a*, הרגלד.

Le mot hébreu veut dire : se durcir, s'encroûter, se couvrir d'une croûte, d'une crasse. Gerschom applique ce mot à l'ouverture d'une plaie qui a séché et sur laquelle s'est formé le *malant*.

Raschi nous offre en différents passages ce mot, qui signifie abcès, bouton, pustule qui recouvre toutes les parties du corps ; voir *Sabb.*, 109 *b* ; *Kidd.*, 81 *a* ; *B. K.*, 83 *b*. — *Malant* n'est pas toujours seul ; employé avec בון, il forme une locution composée qui s'applique toujours aux abcès de la gorge.

Du Cange, à *Bonum* 2. et à *Malannus*, donne ces mots comme synonymes. *Bonum* serait par antiphrase le qualificatif euphémique du *malannus*. Il s'applique, dans l'exemple cité, à une maladie d'yeux. Mais les textes formels de Gerschom et de Raschi montrent qu'il y a eu confusion dans Du Cange. Il s'agit probablement d'un bouton qui se forme sur l'œil et qui en nécessite l'ablation.

Le vers 4 de la strophe 111 d'Alexis

Nul n'en i at qui'n alget malendos.

prouve que MALENT est la forme primitive de ce mot. Il est pris dans ce passage au sens très général de malheureux, maladif (cf. développement du sens de chétif).

[1] Cf. F. Ed. Schneegans, *Neptunus-lutin*, *Zeitschrift für romanische Philologie*, t. XXIV, p. 557-564.

Le mot *malandre* ne doit avoir aucun rapport avec ce mot. *Malandria* a donné le savant *malandre*, espèce de lèpre.

D'après les textes que j'ai cités, l'étymologie du mot me semble être *malum* + *intu*, ou + *inde*, et le loaz doit être transcrit : MALENT ; c'est-à-dire qu'il a dû être ponctué מַלֶנְט. La forme ponctuée מַלנט de Raschi est postérieure.

60. MALHES, MALES, מלהש, A, מלש, B, *Baba Batra*, 67 *b*, מרצופין, sacs de cuir servant au transport des raisins.

Le ms. A nous donne la leçon MALHES ; les trois autres MALES. Dans les deux cas, ce mot sert à désigner des sacs en cuir, faits de pièces de cuir rapportées, et servant au transport du raisin, par opposition aux sacs de peau de chèvre.

Le mot MALHES est tiré de l'ancien haut-allemand *malaha*, comme l'orthographe de A le montre d'une façon très nette. Le ה ne semble donc pas être purement orthographique. La leçon de la famille B indique un remaniement, un rajeunissement. C'est un mot qui doit avoir conservé jusqu'au xe siècle l'aspiration dans une syllabe intérieure.

Ce vocable a gardé le sens de sac en cuir destiné au transport des marchandises : en anglais (*a mall*), en français malle. Chose curieuse, il a disparu en allemand, où c'est un mot d'origine latine qui lui a succédé, *Koffer*.

Raschi ne nous donne pas *males*. On le trouve dans le « Pélerinage de Charlemagne à Jérusalem » :

« Et font pleines les males. »

61. MASEYR, משייר, C, *Houllin*, 10 *a*, כום, broyer.

Raschi ne donne pas ce mot.

M. Kœnigsberger le transcrit par *mâcher*. Mais ce serait le seul exemple où ש pût être rendu par CH. C'est un fait remarquable que l'alphabet hébreu, ayant un signe ש tout trouvé pour noter le CH, en a forgé un conventionnel : ק, dont il use sans exception pour représenter ce même son.

Aussi bien, le sens du mot hébreu n'est pas simplement mâcher, mais encore : *triturer*, *broyer* et, par extension, former une masse de tous les grains en les broyant. C'est donc le mot *massare*, former une masse.

Le latin massare a donné *masseir* en dialecte messin. C'est ici une preuve de l'antiquité de cette notation de *a* tonique latin non en position par *ei* dans les dialectes de l'Est de la France. Cela prouve aussi — si on rapproche ce fait des autres phénomènes phonétiques que présente l'*a* dans ces mêmes conditions — que la fin du xe siècle est l'époque où, dans l'Est, l'*a* devient *ey* après avoir été *é* comme dans tout le reste de la France du Nord. La notation איי indique ce phénomène d'une façon très précise.

62. MAST, מַשְׁט, C, *Taan.*, 21 *a*, באסקריא דספינתא, dans le mât du navire.

Il y a tout lieu de croire que ce mot est un mot français. On pourrait avoir affaire au mot allemand, mais dans ce cas il y aurait eu probablement après la mention בל' celle d'אשכנז, que l'on rencontre presque toujours près d'un loaz allemand, surtout quand ce dernier se rapproche du français.

Etymologie : vieux nordois *mastr*, bien conservé en portugais, *mastro*.

63. MAYS, מייש, AB, *Baba Batra*, 67 *b*, ים טלפחא.

C'est la poutre ronde, en forme de lentille, du pressoir qui sert à extraire l'huile de l'olive.

Raschi donne le mot מיץ, *Menahot*, 48 *a*, dans le même sens, MAIZ.

C'est le mot μαγίς, μαγίδος, venu de la Grèce dans la France du Nord par l'intermédiaire de la France méridionale. Dans la Provincia, en effet, l'olive était abondante ; l'huile d'olive donnait lieu à une grande industrie.

Ce mot prouve qu'au xe siècle le γ intervocalique avait bien le son *yod*. Il n'est pas tombé, car la transcription de Gerschom eût été מַיִשׁ et non מַייִשׁ, MAIS et non MAYŠ. C'est la forme la plus ancienne et, pour ainsi dire, le décalque de la prononciation romance. Ce mot à l'accusatif a donné μαγίδα, MAID, comme le prouve la forme MAIZ de Raschi, forme de nominatif refaite sur une forme d'accusatif = MAID + S = μαγίδ + ς ; cf., d'ailleurs, le français *met*, *mait*, et le mot *tapis*.

Le même mot se retrouve dans Raschi, *Pes.*, 30 *b*, au sens de *pétrin*.

Il existe encore sous la forme *mait*, *met*, ou *maie* avec les sens de : huche au pain, pelle dont se sert le fabricant de laiton pour mêler la calamine et la poudre de charbon, caisse dont le fond est propre à recevoir les cordages que l'on y fait égoutter après les avoir goudronnés, de table sur laquelle on dispose le marc de raisin pour le presser, de couvercle que l'on place sur le raisin et sur lequel s'exerce la pression, de caisse où le fabricant de poudre tamise le salpêtre.

64. MÉSLES, מישלש, C, *Houllin*, 51 *b*, קיטרי, filet formé de mailles.

Raschi ne donne pas ce mot ici. C'est évidemment MÉSLE. On trouve parfois en ancien français cette forme de *maille*, dont on considère néanmoins l'étymologie comme devant être rapportée à : **metallea*. Au point de vue du sens, il n'y a pas de difficulté à passer du sens de *maille*, petite monnaie de métal, à celui de *maille* de filet, en prenant comme intermédiaire *cotte de maille*. Mais, au point de vue phonétique, *mesle* ne peut être ramené à **metallea*. L'*s* était sûrement prononcée, comme le prouve notre loaz. Je présume que ce mot doit être séparé dans les dictionnaires d'ancien français du mot maille. Ils doivent former deux articles distincts. Peut-être pourrait-on voir dans mesle un dérivé du latin *macula*, influencé par le verbe *mesler* ; en d'autres termes, une étymologie populaire où l'idée de la forme de ces fils qui semblent tous se joindre les uns aux autres ne serait pas étrangère.

65. METAL, מטיל, A, מטלי, B, *Baba Batra*, 89 *b*, גיסטרון, espèces de fontes mélangées.

Le ms. A donne METAL.

Les mss. B¹, B², B³, donnent מטלו. Il est probable qu'il faut lire מטלי, le ו final étant souvent pris pour un י et *vice versa*.

Dans A je lirais également מטיל, au lieu de מטל, en supposant que le scribe aura pris pour le ", qui indique un loaz, le י placé entre ט et ל.

Dans *Menah.*, 28 *a*, Raschi traduit le même mot par מטלי, ce qui confirme la double rectification de מטל et de מטלו.

C'est, en effet, dit Gerschom un alliage de plusieurs métaux. C'est donc le latin **metalleum*, français METAL, dont le féminin **metallea* a subsisté dans les populaires *médaille* et *meaille*, *maille*. La prononciation ancienne du mot est bien METAL et non MÉTAL, comme l'indique l'orthographe de notre loaz. La transcription par מטיל ou מטלו, et non par מיטל ou מיטלו, en est une preuve absolue. D'ailleurs, le mot *maille* suffit à prouver que l'*e* de metaille (cf. ci-dessus) devait être un *e* féminin. On a, en effet, la succession suivante : metaille, medaille, meaille, maille. La transformation de medaille en maille est relativement moderne.

Remarque. — Si l'on admet la forme מטלו, c'est-à-dire *metalo*, on n'y peut encore voir qu'un mot français savant, dont la dernière voyelle représente la désinence *-um* de *metall-um*. Nous avons plusieurs exemples de la conservation de cette posttonique. Mais, en aucun cas, il ne peut s'agir du mot italien *metalo*, qui eût été transcrit מיטלו par Gerschom.

66. MOLSE, מוֹלְשֶׁ, C, *Houllin*, 62 *b*, [אזוב] ביני כורכי, [espèce de plante qui croît] entre les arbres.

Raschi, *Sabbat*, 20 *b*, explique le mot זאזא par מוֹלְשֶׁא, MOLSE.

Ce mot est très intéressant. Il nous donne, avec l'ancienne forme la véritable étymologie du mot français au sens de plante cryptogame cellulaire. Littré, le Dictionnaire général et Körting font dériver *molse* de l'ancien haut-allemand *mos* (allemand moderne *moos*), qui serait apparenté au latin *muscus*. Il faut évidemment transcrire notre loaz Molse. Cette forme nous reporte à un latin **mulsa*, signifiant la chose *douce* (supin populaire de mŭlceo = *mŭlsum, ou *mŭlsus, a, um). Cette forme est, d'ailleurs, attestée dans les textes bas-latins.

Le français *molse*, le provençal *mousa*, le catalan *molsa* sont évidemment des développements du latin mŭlsa.

Quant à l'italien *musco*, *muschio*, au roum. *muschiu*, au rhétoroman *muste*, *müschiel*, *miskel*, *meschel*, ce sont des transformations du mot latin *muscus* et de son diminutif *musculus*.

Ici donc (comme pour le mot *tapid*, cf. ce mot), notre texte nous montre une double série : 1° la France forme un groupe avec la Provence et la Catalogne. Représentant : *mŭlsa*.

2° Les pays de la Romania orientale forment un second groupe. Représentant : *muscus*, *musculus*.

Mousse vient également, quand il signifie écume qui se produit à la surface de certains liquides, d'un latin mulsa. Mais ce mot latin vient de *mŭlgeo* au supin : **mŭlsa*, c'est-à-dire écume semblable à celle qui se forme sur le lait, quand on vient de le traire.

Ces deux mots absolument différents de sens et d'étymologie doivent former deux articles différents dans les dictionnaires.

Rem. — Dans Job, xxx, 3, Raschi parle d'une herbe amère et l'explique par le loaz מרשא. La chute de l'L, qui pourrait étonner dans des manuscrits français du XIIIe siècle, n'a rien d'étrange dans les transcriptions hébraïques de l'époque de Raschi. A l'époque de Gerschom le fait serait plus surprenant. C'est encore une preuve de l'antériorité du glossaire de Gerschom.

67. MOSKE, MOSKERON, מושקא, מוֹשְׁקְרוֹן, C, *Houllin*, 58 *b*, דידבא בקא.

Raschi rend ces mots par צינצא = ZINZE et צִינְצִילָא, ZINZELE, du latin *cimicem*, devenu **cimce*, **cince*, *zinze*, et du diminutif *cincella*, cité dans le glossaire de Reichenau; ce mot *zinzele* a été ensuite remplacé par le mot *punaise*.

Raschi emploie aussi le mot cité par Gerschom, mais sous la forme מוֹיְיְשְׁרוֹנְשׁ = MOYSERONS. Cette forme postule un latin **mucsarones*, ou, tout au moins, est un diminutif du mot *muise*, provenant de **mucsa* pour MOSCA (le peuple dit encore le dixe = *dicse* pour le disque).

Les deux loazim de Gerschom MOSCHE, et MOSCHERON, מושקא et מוֹשְׁקְרוֹן, représentent le latin *musca* et son diminutif, soit **muscaronem*. La ponctuation, d'une part, et, d'autre part, l'absence de signe diacritique prouvent que ק doit être transcrit K. D'autres exemples tirés de Gerschom nous montrent que le CA était devenu CHE en français dès cette époque et dans la région messine ; il y a donc pour Gerschom hésitation dans le traitement de c + a.

Quant aux sens dont ces mots sont susceptibles, ils sont indiqués en hébreu d'une façon précise, דידבא, mouche, aussi grosse qu'une sauterelle (Raschi, *Guittin*, 86 *b*), et בקא, moucheron, insecte à peu près de la taille d'une punaise.

68. MULE, מוגלא, C, *Houllin*, 49 *b*, מורייס.

Raschi donne pour ce mot (*Sabbat*, 108 *a*) la traduction שלמוויירא, SALMOYRE. Le mot מוגלא n'apparaît pas dans son commentaire, et Godefroy n'en cite d'exemple en vieux français que sous la forme *muire*.

Cependant étant donné le grec ἅλμυρος, composé de ἅλς, sel, et de μύρος, *saumure*, et le latin salmuria, composé de sal, sel, et de muria, saumure ; d'autre part l'italien *moja*, le roumain *mură*, *moare*, le rhétoroman *muora*, *mura*, et le français même *salmuyre* (ex. de Raschi) composé de sal et de muire, il est évident que nous avons affaire à une forme tirée du latin *muria*. Nous savons que le גל indique l'*l mouillée*; nous transcrirons donc ce mot : mu*l*e. L'*r* et l'l lingual latins étant souvent pris l'un pour l'autre, on aura eu successivement : *muria*, *mŭlĭa*, *mule*.

Le sens du mot hébreu concorde absolument avec cette explication puisqu'il signifie Fischlake, Salzbrühe.

Remarquons, en outre, que ce mot présente un aspect plus archaïque que celui que donne Raschi, où le mot *muria*, *murie* (*r* mouillé comme l'indique bien la notation שלמויירא de *Sabbat*, 108 *a*) a déjà besoin d'être renforcé dans son sens par le mot *sal*.

69. מוּרְפַטְנָא, A, מורפטא, B¹B², מורפטא, B³, *Baba Batra*, 6 *a*, אפריזא.

B³ doit être évidemment pour מוֹרפטא.

A fait précéder le loaz des mots בלשון אשכנז, en langue allemande. Nous pouvons transcrire MURFETE, MURFATNA, allemand moderne mauerfette, poutre transversale dans un mur. Ce loaz n'éclaire en rien l'étymologie du mot allemand. L'explication donnée par Grimm (*Deutsches Wörterbuch*, III, 1573) est bien peu satisfaisante.

70. NÉDEL, נידל, C, *Houllin*, 50 *a-b*, קשתא, arc.

Raschi donne בוֹדֵיל, BODÉL, boyau. « C'est, en effet, le boyau en forme d'arc au milieu duquel il y a de la graisse. ».

On ne peut songer à corriger נידל en BODEL ; il serait surprenant, en effet, que le scribe eût pris deux fois de suite un ב pour un נ et un ו pour un י. C'est probablement le boyau qui repose sur l'anus, c'est-à-dire un des boyaux du gros intestin, le *rectum*, qui a, en effet, la forme très caractéristique d'un arc. Quant à l'étymologie du mot, on peut proposer (comme l'indique M. Kœnigsberger, sans pousser suffisamment loin) le mot *nates*, qui a donné en français *nages* (**naticas*) et dont un diminutif nat-ellum a pu donner NÉDÉL. Cela serait d'autant plus vraisemblable que la notation דל (et non דיל) indique un ĕ tonique.

71. ORIENTAL, ORIENTEL, אריינטל, אריינטיל, voir article *Kro*.

72. אוישטרא, voir AISTRE.

73. OURTIES, אוּרטִיְיִשְׁ, C, *Houllin*, 62 *b*, חלפי.

Raschi, *Houllin*, 63 *a*, donne le même mot avec le même sens : un ms donne toutefois la forme אוּרטִיגַ̄שׁ = OUKTIJES, qui prouve une influence provençale.

Le *c* entre *i* et *a* est devenu un *yod* avant de tomber entièrement ; c'est ce que prouve notre loaz OURTYES. La réduction de *iye* à *ie* est facile à comprendre, mais est postérieure ; c'est ainsi que dans Raschi je trouve, à côté de la forme citée, le loaz : אורטיאש, OURTIES. La notation par ו (U) prouve qu'il faut ponctuer le loaz אָוּרטייְשׁ = OURTYES. Le mot **aurtyes* serait absolument impossible.

Le sens du mot est identique au sens du français actuel *orties*.

74. OUSERYES, אושרייש, AB, *Baba Batra*, 69 *a*, מלבנות של פתחים, pierres qui sont devant les portes et qui servent à étayer les linteaux.

D'autre part, le ms. A, pour expliquer בדקא הלילא, donne le mot איושטרא, et B¹, B², B³ traduisent ces mêmes mots par פורייא (voir au mot PORCHE), partie du bâtiment qui est construite devant une maison. Enfin, Raschi, *Menahot*, 33 *b*, donne le mot אושריא pour désigner les jambages de la porte.

Il résulte de l'ensemble de ces passages que le mot אושרייש doit se lire OUSERYES ; c'est le mot actuel huisseries, qui désigne, non plus les « jambages » de la porte, mais bien les ornementations de ces jambages.

La base du mot est le latin *ostium* devenu de bonne heure * ossium.

Le mot איושטרא est obscur. Ce doit être une altération de איישטרא, et il doit être transcrit *aistre*. L'étymologie *atrium* a dû être influencée par le mot *estre* de exterum, et c'est à une étymologie populaire qu'on devrait cette prononciation de l'*s*, qui est attestée par notre loaz.

75. PANICĂTĂ (*italien*). פַּאנִיקַאטַא, C, *Men.*, 75 *b*, הביץ, pain grillé, trempé dans du miel, du lait ou de la graisse.

Le mot ne se retrouve pas dans Raschi.

C'est le participe passé pris substantivement du verbe latin panificare, qui a donné en français pannechier, pannequier et penegier.

La ponctuation indique un mot italien PĂNICĂTĂ, qui semble montrer que l'origine du mot français pannequet, cité par Littré, d'après la *Maison rustique* de Mme de Genlis et « désignant une sorte de pâtisserie », doit être cherché du côté du latin *panificare*.

Je rappelle que M. Thomas a proposé l'anglais *pancake* comme étymologie du français *pannequet*.

76. PERS, פירשׁ, C, *Houllin*, 62 *b*, אזוב כוחלי, hysope de la couleur de l'antimoine ou du fucus.

Raschi ne donne pas ce mot.

C'est évidemment le mot PÉRS, avec l'S finale très fortement prononcée, comme l'indique la notation שׁ.

Le mot כוחלי ne désigne pas, d'une façon suffisamment précise, la matière prise comme terme de comparaison ; c'est aussi bien le *stibium* que le *fucus*.

D'ailleurs, rien de plus indécis que les noms de couleur : d'après les textes d'ancien français, *per* signifie bleu, mais bleu très foncé tirant sur le noir ; le mot rappelle, par l'élasticité de son sens, le οἴνοπα πόντον d'Homère ou le *cæruleum mare* des Latins.

L'étymologie du mot n'est pas établie. Littré indique *persicum* ; mais il y a bien des difficultés. Notons l'*é* de notre loaz, dû peut-être à l'influence de l'*r* suivant.

77. PIKFIGE, פיגפגא, C, *Houllin*, 102 *b*, קלניתא, becfigue.

« Avis fere tota ossea et parum habens carnis. »

Raschi, qui ne donne pas de loaz pour ce mot, fait remarquer (*Houllin*, 102 *b*) que c'est un oiseau d'une extrême maigreur.

La transcription du loaz de Gerschom est très délicate. On peut hésiter entre PIGFIGE et PÉGFIGE. Dans le 1er cas, le mot signifierait PIKFIGE (le *g* représentant le son *k* dans l'Est de la France) et s'appliquerait à l'oiseau qui pique les figues avec son bec. Dans le second (PÉGFIGE), avec la prononciation donnée dans l'Est de la France au $\frac{p}{b}$ et au $\frac{k}{g}$, ce serait le mot *becfigue*, oiseau qui bèque les figues.

La préférence doit aller à PIKFIGE. Le mot BEC a l'*ĕ* de par l'étymologie *bĕccum* en ancien français, de même qu'en français moderne. La transcription serait donc, dans le cas, פגפיגא, et non פיגפיגא, c'est-à-dire PÉGFIGE et non PÉGFIGE. Le mot pīc, au contraire, ayant ī, doit se ponctuer -פִּיג, et la forme PIG représente, en dernière analyse, la forme *pic-* du substantif verbal de *piquer*, ou dérivé de *pīc- pīcc*.

Les deux mots désignent, d'ailleurs, le même oiseau. C'est bien au *becfigue* que, en tout cas, nous avons affaire ; mais le mot *becfigue* n'apparaît qu'en 1539 ; c'est un composé postérieur à *picfigue*. Formé du substantif verbal *bec* de *bequer*, il désigne l'oiseau qui bèque les figues, qui fait des figues sa becquée. La composition des deux mots est donc dans un rapport très étroit. Nous avons :

$$\frac{\text{becfigue}}{\text{picfigue}} = \frac{\text{bec}}{\text{pic}}.$$

78. PIPE, פיפא, C, *Arakhin*, 10 *a*, חליל.

C'est un des instruments dont on se sert dans le Temple.

Raschi le traduit par קַלְמֵילְשׁ, *calemels*, des chalumeaux des flûtes.

Gerschom donne ici le mot PIPE, dans le sens de chalumeau, sur lequel on joue de la musique. C'est le substantif verbal de *pipare*, piper, mot savant.

Ce mot *pipe* est resté en anglais dans ce sens. On a conservé en français dans ce sens aussi le diminutif pipeau (*pipellum).

79. פלֵצָא, C, *Houllin*, 54 *a*, כפא דידא.

Slave PLÉZO, servant à désigner l'os large de l'épaule, l'omoplate.

80. PORÉS, פוֹרִישׁ, C, *Houllin*, 47 *b*, כרתי, poireaux.

Mot employé par Gerschom pour désigner les poireaux qui sont de couleur verte.

Raschi traduit de même *Soukka*, 34 *b*, פוֹרייש, PORÉYS.

C'est le latin *porellum*, qui a donné au singulier *porel*, au pluriel, *porels*.

Notre loaz montre que l'*l* était tombé devant l'*s*, signe du pluriel. L'*s* se prononçait donc très fortement, comme nous le faisons dans le mot *fils*.

N.-B. — Notre loaz est ponctué PORIS = פוֹרִישׁ. Je ne trouve pas trace dans l'ancien français, ni dans aucune langue romane de cet *i*, qui postulerait un **por-ilum*. Je suppose donc que c'est une erreur du ponctuateur, qui aura ponctué י, au lieu de יֵ.

81. (AISTRE), PORGE, איישטרא, A, פורייא, B, *Baba Batra*, 61 *a* בדקא הלילה.

Nous avons pour le même mot deux loazim différents.

1. Le mot *porje*, fr. mod. *porche*, est, dit Gerschom, « le corps de bâtiment que l'on construit devant une maison. »

La forme du mot est intéressante, elle représente la première transformation du latin *porticum*, ayant donné **portigum*, puis **portjum*. — Le mot porche vient du latin **porticam*, sous l'influence de *porta*. Le mot porche sert encore dans la langue populaire à désigner la porte d'une église.

2. AISTRE, voir OUSEYRES.

82. POSLE, פושלא, A, B, *Baba Batra*, 78 *a*, קילקלי. C'est la courroie qui sert à retenir le bât ou la selle sur le dos de l'animal, en passant sous la queue.

Littré donne : *polières* (s. f. pl.), terme de bourrelier, courroies qui joignent la fauchère au bât.

Fauchère est le correspondant français du provençal *fauquiero ; polière*, le correspondant français du provençal moderne *pouiliero*, dérivé de *poilo*, *pouilo*, *pôlo*. Or, nous trouvons en italien la forme *posola*, d'où *posoliera*. Notre loaz nous donne la forme *posle*, qui représente le primitif de *polière*. Nous avons donc la série de rapports :

$$\frac{\text{Posle}}{\text{Poslière}} = \frac{\text{Pôlo}}{\text{Pouiliero}} = \frac{\text{Posola}}{\text{Posoliera}}.$$

Ces six mots ont évidemment la même origine. M. Thomas propose **postula*. Mais c'est impossible, car nous aurions en ancien fr. *postle*, en prov. *postlo*, en it. *postola*. Cependant l'idée est bonne, et j'admettrai un *posula, représentant *post* avec sa prononciation *pos*, connu et indiqué notamment par l'abréviation *p*⁹ dans les manuscrits.

83. RĂYMS, ריימש, A, ריימיש, B¹, ריימש, B², B³, *Baba Batra*, 73 *a*, המשוטות.

Levy, III, 266 *a*, traduit ce mot par *Steuer*, *Ruder*. Le texte hébreu indique, en effet, que ce sont des instruments qui servent de *rames* et de *gouvernail*. Le ms. A donne seul un loaz ponctué. Nous pouvons ponctuer les autres d'après lui.

Le mot français transcrit est RĂYMS. Très intéressante au point de vue phonétique, la ponctuation prouve que dans l'Est de la France, à la fin du xᵉ siècle, E latin tonique non en position était passé à la diphtongue ĂY. Raschi, *Ketoub.*, 85 *a*, donne ריימש, ce qu'il faut probablement interpréter ריימש, *reyms*. Les mss. n'étant pas ponctués, on ne peut toutefois donner cette conjecture comme assurée.

Abstraction faite de la comparaison de Gerschom et de Raschi, nous avons ici un exemple intéressant de la transformation de *ē* tonique latin non en position en *ay*. Cela nous permettrait peut-être de supposer que cet *ē* dans l'Est de la France a subi l'influence de l'allemand *ei*. A Nancy et aux environs, dans les Vosges aussi, on prononce le nom propre *René*, *Renay* ou *Renéy* ou un son intermédiaire entre *Renaye* et *Renéye*; c'est un phénomène analogue à celui qui est noté d'une manière si précise par notre ms. A. Cependant je ne voudrais pas trop insister sur ce point, car la question est assez complexe. On peut songer à l'influence de *ramus* sur *remus*. *Ramus* a donné *raim* et *remus*, *reim*, et le sens de *ramus*, *rameau*, branche d'arbre, n'est pas fort éloigné du sens de *remus*, morceau de bois d'une forme spéciale. Ainsi le composé *remare* de *remus*, origine du français *ramer*, d'où le mot *rame* (fém.), qui n'apparaît avec ce genre qu'au xvᵉ siècle. Toutefois, en prov. on a conservé le mot *rems*, en it. *remo*, et il faut admettre que l'analogie ne se serait exercée qu'en français. Mais n'est-ce pas la caractéristique même de l'analogie d'agir d'une façon capricieuse et sans règles fixes ?

84. RASTEL, רישטל, B¹, רשטל, B², B³, A manque, *Baba Batra*, 36 *b*, שיבא.

M. Kœnigsberger traduit ce mot par *Riester*. Il s'agit d'un instrument qui sert à ratisser la terre une fois que le blé est semé. On ne voit pas ce que le *Riester*, le manche de la charrue, aurait à faire dans cette opération. En outre, la lecture *Riester*, qui irait bien avec la leçon B¹ (à condition de changer le ל en ר — ce qui n'est permis qu'à défaut de transcription littérale possible), n'est pas acceptable avec la leçon de B², B³.

En réalité nous avons, d'après B², B³, RASTÈL ou RASTÉL, et, d'après B¹, RÉSTÈL = Râteau.

Ce mot est formé de *ras-* (de *radere*, sup. *rasum*), auquel s'est ajouté le suffixe *-tellum*. L'accent étant sur *-ellum* (suffixe), la protonique initiale était prononcée avec moins d'acuité et l'*a* a pu passer facilement à *e* ou à *é*. Ce n'est pas la règle générale, mais il y a quelques exemples de ce traitement.

85. ROBJE WARANZE, סריא יירמניק, C, *Houllin*, 28 *a*, לכא, teinture rouge.

Raschi ne donne pas ces mots, ou les traduit par d'autres, difficiles à comprendre.

Je suppose que סריא est pour רוביא, ROBJE. Le mot serge (סריא) n'a, en effet aucun sens ici, et l'on doit chercher une combinaison de lettres se rapprochant le plus possible du loaz tel qu'il est écrit, *mais offrant un sens*. L'étymologie est le titre : *rubium*.

Le mot יירמניק, transcrit littéralement JERAMNIK, qui n'a, lui non plus, aucun sens, peut être transformé en וורַאַנץ, les deux יי devenant וו, le ר restant ר, le מ étant confondu avec le ח souvent liés ensemble et ק devenant ץ; soit, finalement WARANZE = garance.

Raschi donne cette expression même, דוייאוורנצא, dans *Sabb.*, 89 *b*.

L'explication *serge germanik* de M. Kœnigsberger n'est pas sérieuse. L'expression entière est donc ROBJE WARANZE, rouge garance. Mais cela ne nous indique rien pour l'étymologie du mot *garance*, toujours obscure et inconnue.

86. RUMPID, *a*) רומפייד, C, *Houllin*, 80 *a*, נשמטה,

RUMPIR, *b*) רומפיר, C, *Houllin*, 28 *a*, שמט,

RUMPEDURE, *c*) רומפדרא, C, *Houllin*, 57 *a*, שמוטת.

Dans l'exemple *a*, il s'agit de la trachée-artère qui est *brisée*; c'est le participe passé qui est employé. Dans l'exemple *b*, Gerschom donne simplement la traduction du mot שמט à l'infinitif. Dans l'exemple *c*, Gerschom donne la traduction par un substantif du substantif שמוטת tiré du verbe שמט.

En partant de *b*, qui est ponctué, nous transcrirons ainsi : *b*, RUMPĪR; *a*, RUMPYD.

La forme *rumpir* montre qu'au latin *rumpere*, rompre, on avait substitué la forme *rump-īre, sous l'influence apparemment de sentīre, finīre, verbes qui sont beaucoup plus nombreux que ceux de la conjugaison -*ĕ* en français.

La forme RUMPYD est la forme régulière de *rumpĭtum :

$$\frac{\text{rumpid}}{\text{*rumpitum}} = \frac{\text{finid}}{\text{finitum}} = \frac{\text{sentid}}{\text{sentitum}}, \text{ etc.}$$

Les deux יי servent à marquer ici d'une façon très nette la quantité ī de rumpĭtum.

Quant à la forme רומפדורא, RUMPEDURE, elle répond au thème étymologique : rumpitura.

Dans les exemples *a*, *b*, *c*, l'*ŭ* latin contre-tonique, suivi du groupe *mp*, avait encore nettement le timbre de *u* (comme le montre l'orthographe de *b*) à la fin du xe siècle.

Ce mot qui a existé en ancien français est resté dans le dialecte lorrain, où, sous la forme *rompure*, il signifie *hernie*; il a, d'ailleurs ce sens également en ancien français.

87. RUNZIR, רונזיר, C, *Houllin*, 44 *a*, יסעיר, se contracter.

Raschi, *Houllin*, 43 *b*, donne le loaz רטרייר RETRAYR, de *retrahere*. C'est

le mot correspondant d'une façon absolue au mot *contracter* ; il est, en effet, composé de *re* + *trahere*, comme *contracter* l'est de *cum* + *tractare* (du supin *tractum* de *trahere*).

Quant au loaz de Gerschom, il est de formation germanique et dérive du mot *Runza*, pli, d'où *runzir*, se plier, se contracter.

Le ז (Z) peut étonner, on s'attendrait au son צ, Z. Mais il peut y avoir eu un rajeunissement de ce mot, rajeunissement assez ancien pourtant, car au XIIIe siècle on eût dit *ronsir* et écrit רונסיר.

88. SANBOJE, שנבוגא, AB, *B. B.*, 78 *a*, מרכבתת דנשי, litière, chaise à porteurs.

Ce mot ne se retrouve pas dans Raschi.

M. Kœnigsberger en rapproche un passage de Raschi, *Pes.*, 56 *a*, où se trouve : שנבוק, SANBUC, le sureau. Ce mot n'a rien à faire avec notre loaz. Celui-ci correspond à l'ancien fr. SANBOJE. Ce mot comme nous le montre l'orthographe du loaz, vient du latin *sambuca*, grec σαμβύκη. Il a le sens de harpe ou de machine de guerre servant à escalader. Cette machine était composée d'une échelle portée sur un chariot et munie, à sa partie supérieure, d'une plate-forme, sur laquelle pouvaient se placer une vingtaine d'hommes. De ce sens à celui de *litière*, il semble qu'il y ait un grand pas à franchir. Mais ce qu'on retint du mot, ce fut son sens de *véhicule*, qui sert facilement d'intermédiaire.

La notation *je* représente soit la première transformation du *ca* en *ga*, d'où *je*, soit la prononciation du *che* de l'Est de la France, peu différente du son *je* et dont nous avons quelques exemples dans notre recueil de loazim.

89. SANKOLTRE, רַקשוּלְטֵר, C, *Menah.*, 42 *b*, מנפיא גילא « sorte de couleur vermillon ».

Raschi donne plusieurs fois, notamment *Houllin*, 47 *b*, 53 *a*, 93 *b*, 42 *a*, *Pes* , 74 *b*, et *Bèça*, 22 *a*, le mot שנקורטריר, qui signifie « rougir en parlant de la peau », soit : SANKOTURER, qu'il faut probablement lire : sankotrer, שנקוטריר.

M. Epstein voit dans le loaz de Gerschom un mot allemand ; mais il oublie de dire lequel. M. Kœnigsberger coupe רַק, change ט en פ et traduit ce mot par *solfré*.

En le rapprochant du mot de Raschi, j'y verrais un שנקולטרא, radical du verbe שנקוטריר (un SANKULTRE, radical du verbe sankotrér).

Le mot serait composé de (*sanguis* + *colorare*), et nous aurions ici le substantif *sankoltre*, formé de sanguis + color. Le mot *coltre* serait dans ce cas un intéressant vestige du nominatif de *couleur*.

Le loaz de Gerschom a, par suite de la conservation de l'ל, un caractère plus archaïque que celui de Raschi.

90. SAPE, שפא, B, A manque, *B. B.*, 80 *b*, ברטמה, sapin.

Dans *Bèça*, 33 *b*, Raschi donne שַפא = SAPE.

Ce mot vient de *sappus. Il est de formation populaire. En effet, les deux *p* se sont réduits à un seul, et pourtant la voyelle d'appui, qui prouve que les deux

p ont été prononcés distinctement à une époque antérieure au xe siècle, a persisté. On a donc eu *sappum, puis sappe, puis SAPE, au xe siècle.

Le mot *sape* est plus ancien que *sapin*; il nous reporte à une époque où les noms d'arbre tiraient directement leur forme du prototype latin sans avoir recours à un suffixe quelconque de dérivation (cf. les mots *laur*, ci-dessus, et *til*, ci-dessous).

91. SÉY, שיי, Is., XLVI, 1, voir *akropid* (1).

92. SIGLE, שיגלא, C, *Men.*, 70 *b*, דישרא, seigle.

Raschi donne la forme SÉGLE = שֵׁיגלֵא, représentant le latin **sēcăle*. Le loaz de Gerschom, transcrit SIGLE, répond au latin **sĕcăle*.

Cette forme est intéressante en ce qu'elle montre : 1° que le latin **sĕcăle* est devenu **sĕcăle* avant de devenir **sēcăle*; 2° que la forme **sĕcăle* est antérieure, comme le demanderait la seule logique, à **sēcăle*; 3° que le *c* intervocalique ne s'est changé en *g* qu'après que *ĕ* était changé en *ié*, car *sigle* ne s'explique que par la forme **sieigle*, d'un antérieur **siéicle*.

93. SISÈLE, שישלא, C, *Houllin*, 17 *a*, מגל קציר.

On peut, dit Gerschom, couper la chair des animaux avec certains objets, mais non avec la scie qui sert à couper le blé.

Raschi traduit, *Houllin*, 15 *b*, ce mot *serpe de la moisson* par פלצילא, FALZILE.

Notre loaz est assez embarrassant. C'est très probablement le latin *cisellus*. Mais *cisellus* aurait donné à cette époque *zisel*. D'autre part, le א final ne ne s'explique guère. C'est également le א final qui défend d'accepter l'hypothèse de l'allemand *Sichel* proposé par M. Kœnigsberger. M. Kœnigsberger n'a pas non plus songé à la difficulté de la transcription du son *ch* par ש. Il faut admettre comme pis aller : 1° que ce mot, par analogie avec les mots *sie*, *falzile*, *serpe*, qui sont des féminins, aura été féminisé à son tour : il correspondrait dès lors au latin **cisella*; 2° que par assimilation et par analogie peut-être aussi de *secare* et de *scindere*, le *z* se serait changé en sifflante dure ; on aurait eu **scisella*, d'où très régulièrement *siséle*.

Le ש prouve que l'*s* intervocalique est encore dure dans le dialecte franco-messin de la fin du xe siècle.

94. SORIZ, C, שוריץ, *Arakhin*, 19 *b*, קבורת.

C'est le muscle de la partie supérieure du bras, placé un peu au-dessus de l'aisselle à laquelle on applique les *tephilin*.

Raschi donne le mot בְּרַדוֹן, BRĂDON, devenu ensuite *braon* et *breon*.

Le mot *soriz*, qui représente le latin **soricem*, sert encore aujourd'hui à désigner le muscle charnu qui tient à l'os du manche de gigot, près de la jointure, et l'espace qui est dans la main entre le pouce et l'index. En vieux français il désigne le muscle charnu qui tient à la rotule de la jambe et au coude. Le vieux français a également le diminutif *souriseure*, muscle charnu qui tient à la rotule.

Le rapprochement du latin *mus* et *musculum*, et du français *muscle* et *sou-*

ris est curieux, en ce sens qu'il montre la même métaphore appliquée à deux choses de sens fort différents, mais entre lesquelles le même rapport est apparu deux fois en des esprits différents et à plusieurs siècles d'intervalle.

95. SPANDS, שפנדש, C, *Arakhin*, 25 *a*, שדרי דארעא, creux des rochers dans les champs où s'amassent les eaux.

La racine du verbe **spandere* est à la base de ce mot. Il a dû y avoir une influence de *expandere*, devenu *ispandere*, d'où *espandre*, et de *spargere*, qui a le même sens que *expandere*, devenu *espandre*. D'où la forme hypothétique **spandere*, puis *spands*, qui serait le thème verbal d'un ancien **spandre*, pris substantivement.

Je ne retrouve ce mot nulle part ailleurs que dans Gerschom.

Nous avons toutefois les mots *épandre*, *épandage*, qui rendent très possible l'emploi d'un mot qui, s'il avait continué à vivre serait devenu : *épands*. Remarquons que, quel que soit le rapport de sens entre *espondes* (Raschi) et *spands* (Gerschom), l'*e* prothétique existe, au temps de Raschi, devant le groupe *sp*, il n'existe pas encore au temps de Gerschom (cf. spiku).

96. SPIKU, שפיקו, C, *Keritout*, 6 *a*, שבולת נרד.

Raschi donne le mot אישפיג, espig, forme française de *spīcar*.

La forme שפיקו pourrait être l'italien venant de *spīcum*. En italien moderne, nous n'avons que le mot *spiga* du féminin ; mais en italien ancien nous trouvons aussi la forme *spico*. Le français *épi* venant du latin *spīcum*, nous nous trouvons plutôt en présence de la forme toute primitive SPĪKU, où l'*u* latin serait encore sensible, surtout après une explosive terminant un mot. En prononçant *spic*, on sent un élément de voyelle après le *c* ; c'est cet élément de voyelle qui est représenté par le ו. A l'époque de Gerschom, le *sp*, comme nous le voyons par d'autres loazim, n'a pas besoin d'*e* prosthétique.

97. SPIZE, שפיצא, AB, *B*, *B*., 8 *a*, פסי העיר.

Il s'agit, dans ce passage, des différents impôts auxquels sont soumis les habitants des villes ; ils doivent, entre autres contributions, payer pour la palissade qui défend l'entrée de la ville et qu'on appelle שפיצא. M. K. en fait un mot allemand.

Aucun des mss. n'indique ce mot comme tel. D'ailleurs, l'allemand *Spitze* signifie *pointe* ; mais comment passer de ce sens à celui de palissade ? Un ensemble de pointes ? C'est bien improbable.

Je proposerai un latin *spīcia[1], dérivé de *spicus* ou *spica*, au sens de pieu par suite de la ressemblance qu'un pieu peut offrir par sa forme barbelée avec un épi de blé. L'ensemble de plusieurs *spicae* ou *spici* aurait été appelée *spīcia, d'où spīze. Le sens de ce mot spicus est maintes fois attesté, et il désigne encore aujourd'hui, sous la forme *épi*, le crochet de fer placé au haut d'un mur pour empêcher qu'on ne l'escalade.

L'absence de l'*e* prothétique ne prouve rien contre l'hypothèse émise ci-dessus. Nous le voyons par d'autres exemples.

[1] Cf. *Spiceum*, *a um* (Forcellini, V, 596, 2).

98. TALPE, טַלְפַּא, C, *Houllin*, 74 *b*, שופי, tubérosité sciatique.

Le sens donné à ce mot n'apparaît pas dans notre recueil de loazim. Raschi donne, *Houllin*, 89 *a*, le mot פולפא, qui désigne la chair épaisse qui enveloppe le haut de l'os de la hanche et qui en recouvre la convexité comme une cuiller. Mais il est impossible d'admettre, comme le veut M. Kœnigsberger (p. 48, n° 101), que ce mot soit celui de Gerschom : on n'arriverait pas, en effet, au mot PULPE par la transcription פלפא. Et si l'on admet la confusion très possible de פ et de טר, on ne s'explique plus la ponctuation.

Le mot טַלְפַּא transcrit TALPE a très bien pu servir à désigner la grosseur large et arrondie formée par la réunion des bords postérieur et inférieur de l'os iliaque. Nous avons, dans le commentaire de Gerschom, un certain nombre de noms d'animaux qui servent à désigner certaines parties du corps offrant à l'imagination des rapports parfois difficiles à retrouver, mais qui n'en ont pas moins existé dans l'esprit de nos ancêtres.

« Le mot taupe est encore, dit Littré, le nom vulgaire et vieilli d'une espèce de loupe irrégulière, sinueuse, formée sous les téguments de la tête qui sont soulevés comme la terre fouillée par la taupe. »

Il n'y a pas besoin d'un grand effort d'imagination pour trouver un rapport entre la tubérosité sciatique et la forme de l'amas de terre soulevé par une taupe en creusant son trou.

99. TALPE, טַלְפַּא, C, *Houllin*, 92 *b*, אישכרתי.

« C'est, dit Gerschom, un oiseau qui vole pendant la nuit et non le jour ». Quel rapport ce mot a-t-il avec la taupe? Raschi donne le mot קַלְבָא שוריץ = CHALVE SORIZ. Faut-il admettre une errreur du copiste et rétablir *chalve soriz* d'après Raschi?

100. TAPID, טָפִד, AB[1], שפיע, B[2], *B. B.*, 13 *b*, בסתרקי.

La leçon de B[2] est évidemment fausse, mais facile à rétablir, c'est טפיץ = TAPIZ [1], cas régime pluriel. Raschi (*ib.*) a le même mot écrit de la même façon : « Tapis qui sert à l'ornement des sièges », טַפִּיד.

L'étymologie du mot tapiz est embarrassante. La comparaison des différentes langues romanes, it. *tapeto*, esp.-port. *tapete*, prov. *tapitz*, fr. *tapiz*, *tapis*, doit nous faire supposer deux séries : l'une comprenant l'italien, l'espagnol et le portugais-latin *tapete(m)*, *tapetum*; l'autre le français et le provençal *tapis*, *tapiz*, du grec ταπίς ταπίδος.

M. Cornu (*Romania*, VII, p. 752) avait proposé « pour expliquer l'*s* du mot tapis » le grec ταπήτιον latinisé **tapetium*. Mais deux objections rendent cette hypothèse inadmissible : 1° Ce mot eût été traité comme mot populaire et eût donné : tabiz. 2° Le cas-régime et le cas-sujet auraient été tous deux : tabiz.

Au xe et au xie siècles, bien que certaines villes, comme Troyes, Beauvais, Reims, Arras, Saint-Quentin, eussent des fabriques de tapisseries, les tapis veloutés venaient en France de l'Orient. Au xiie siècle on leur donnait même

[1] L'espagnol et le portugais *tapiz*, peu employé d'ailleurs, sont influencés par le provençal.

le nom de tapis *sarrasinois* et leurs fabricants s'appelaient des *Sarrasinois*. L'importation se faisait par la Grèce et les ports de Provence. Il est donc tout naturel que ce mot nous soit parvenu par le provençal. Nous avons donc la forme ταπίδα, qui explique bien la forme française tapid et la forme prov. tapit[1], sur lesquelles on refait un nominatif tapiz = (tapid + s)

= (tapit + s).

Puis tapis est venu postérieurement. Ces deux formes sont les cas d'un même mot savant, ayant subi les lois de la déclinaison.

101. TARÉDRES, טרירדש, C, *Arakh.*, 23 *b*, מיצדין, doloires.

C'est le mot par lequel le traduit Raschi, דלויירא, DOLOYRE.

Ce mot est formé sur la racine celtique[2] *tarats*, soit le latin **taratrum*, qui donne régulièrement *tarédre*, d'où plus tard *tarére* et plus tard, par changement de suffixe, *tarière*. Raschi, dans *Kiddouschin*, 21 *b*, emploie la forme טריירא. Mais nous trouvons aussi chez lui la même forme טריידרא que chez Gerschom. Le sens de ce mot n'a pas varié, comme la plupart des sens des mots techniques, qui offrent une grande force de résistance.

102. TE*L*, טיל, C, *Houllin*, 51 *b*, תמיחתא.

Raschi emploie ce mot pour désigner le tilleul lui-même ; Gerschom l'emploie à la fois pour désigner la tilleul et le liber du tilleul.

Ce mot tel qu'il est dans Gerschom est assez difficile à transcrire d'une façon rigoureusement phonétique :

1° Doit-on transcrire til ou tel. Étant donné til-ia, on doit avoir rigoureusement té*l* (l'*ei* est marqué par *é* dans notre glossaire). Raschi donne טיילי, ce qui doit être transcrit te*l*.

2° L'*l* n'étant pas mouillée et l'étymologie *tili-a* étant certaine, faut-il penser que יל indique l'*l* mouillée, auquel cas on transcrivait טֵיל te*l* ?

Je crois que c'est la seconde hypothèse qui s'impose.

103. TENDROM, טנדרום, C, *Bekh.*, 37 *a*, חסחום, cartilage de l'oreille.
A

La même glose dans Raschi, Ex., XXIX 20, se présente sous les variantes TENDROS טנדרוס, TENROM טנרום, TÉNROS טינרוס, TORNOS טורנוס, TENDRON טנדרון, TANDROM טַנדרום, TENROM טְרנום, TANDRON טנדרון.

J'ai cité ces variantes pour montrer combien il est difficile de se prononcer d'après la graphie de Gerschom sur la valeur de la première voyelle. Doit-on transcrire *ten-* ou *tan-* ? Je pencherais pour *ten-drom*, en rapprochant ce mot de son étymologie latine *tenr-umen. Il est difficile d'admettre avec Littré que ce soit un diminutif de tendre. M. Thomas a rapproché (*Etym. fr.*, p. 285) les mots *aigrun*, plus tard *aigrin* et *égrain*, latin **acrumen* et **chaussum* de **calciumen*. La prononciation de la syllabe finale est passée très tôt à *-drom*,

[1] Peut-être sous l'influence de τάπητα, dont l'η était prononcé comme l'i de ταπίδα.

[2] Diez, *Etym. Wörterbuch*, p. 315, et Rudoff Thurneysen, *Keltoromanisches* (Halle, 1884), p. 80.

comme le montrent les exemples de Raschi; le notation de Gerschom ne permet pas d'une façon absolue d'affirmer qu'on prononçait déjà à son époque tendrom. L'*m*, en tout cas, n'est pas encore passé à *n*.

104. TEÑE, טֵיְינָא, C, *Houllin*, 85 *b*, איניבא, ver qui ronge l'étoffe.

Raschi donne le mot טיינא, non ponctué, qu'il faut lire : TÉÑE, fr. actuel, *teigne*.

Le mot de Gerschom, ponctué d'une autre encre que les lettres, nous offre la forme italienne tiña (it. tigna). Il faut évidemment restituer, selon la forme donnée par Raschi, et en faisant abstraction de la ponctuation, le mot *teñe*, טֵיְינָא.

Etymologie *tĭnĕă*, latin *tinea*, qui donne, suivant les lois de la phonétique, téñe.

105. TERNURE, טרנורא, A,B¹,B² טרידא, B³, *B. B.*, 28 *b*, אספסתא.

La bonne leçon est donnée par A, B¹ et B²; B³ est évidemment une faute de copiste.

« C'est une sorte de plante dont se nourrissent les animaux. Il lui faut dix jours pour croître, et on peut la récolter trois fois en un mois. »

La question en ce passage est de savoir si un champ appartient de droit à celui qui y a fait trois récoltes. On fait remarquer qu'il faut à cet effet avoir fait des récoltes de plantes ne poussant qu'une fois par an, et qu'on ne pourrait se réclamer de trois récoltes de טרנורא pour acquérir un champ en tant que propriétaire.

Le mot hébreu ayant un sens très vague, les uns l'ont expliqué par la *luzerne*, d'autres par *farine* (!), d'autres par *foraige* (!). Isaak de Siponte le traduit par פרזיני, perziñ (persil).

En réalité, c'est le mot TERNURE, qui dans la langue de Gerschom devait s'appliquer à une espèce particulière de lupin (cf. ternage).

106. TÉYG, טֵייג, *Houllin*, 76 *a*, (בלשון כנען) ערקומא.

Jointure en langue slave se dit TEYG. C'est le mot tchèque actuel *tèh*.

107. TONÉDRE, טונידרא, C, *Houllin*, 86 *a*, רעמים, le tonnerre (mot à mot *les* tonnerres, c'est-à-dire les éclats de tonnerre).

Raschi, *Houllin*, 86 *a*, traduit ce mot par éstorbél = אישטורביל, mot de la même racine que l'allemand *Sturm*.

Gerschom mentionne que ces éclats de tonnerre sont accompagnés de grêle.

Le manuscrit donne la leçon טונדירא, qu'il faut corriger en טונידרא ; c'est le latin *tonĭtruum*, d'où très régulièrement en français TONÉDRE.

La transcription de ce loaz par l'anglais *thunder* ou l'allemand *Donner* est impossible : le א final défend de songer à un mot de langue germanique. Plus tard, tonédre est devenu *tonnerre*, par assimilation : l'*ĭ* est devenu *è* sous l'influence de *rr*.

108. TORE, טורא, C, *Houllin*, 59 *a*, מרירתא.

Raschi donne ici le mot תורא. C'est le même mot, sauf ת pour le ט.

L'origine du mot de מרר prouve que c'est une plante dont l'amertume est la qualité principale. Aussi bien Raschi le traduit-il par אמירפויר"ל, leçon qui, pour ne pas être donnée par les manuscrits, n'en offre pas moins tous les caractères d'authenticité : la place de l'adjectif avant le substantif, la forme masculine du mot, le traitement phonétique correct et populaire montrent qu'on a affaire à un *amarum folium*, qui d'ailleurs n'a pas laissé de traces.

Quant à notre loaz il doit être rendu par *ture* ou *tore*. Du Cange cite le mot *thora*, *toxicum venenum*, qui ferait pencher pour un français *tore*.

109. TRÉBUNU, טרֶיבונו, C, *Houllin*, 8 *b*, כפלי.

Mot slave, comme l'indique la mention qui suit ce mot. M. Kœnigsberger fait remarquer que c'est en vieux polonais le part. passé neutre du verbe qui signifie *purger*.

110. TREMÉYS, טרמייש, B[1], B[2], B[3]. A manque, *B. B.*, 36 *a*, « espèce de blé qui mûrit dans les trois derniers mois de l'année ».

Raschi ne donne pas ce mot. Il peut avoir le sens de blé. Isidore, lib. 17, cap. 3 : *Trimense triticum ideo nuncupatum quia satum post tres menses colligitur*. Τριμηναῖος πόρος, Diosc., lib. 2, cap. 107. Gloss. lat.-fr. : *trimense*, une manière de blé recourgon. On appelle aussi cette espèce de blé les Marsées, *quod Martio mense sevitur*.

Le mot **tremisium* cité par Du Cange indique l'espace de temps pendant lequel on sème le tremeis.

L'ensemble de ces textes prouve d'une façon absolue l'étymologie **tremense*, devenu **tremèse*, *tremeis*.

Nous avons encore en français les mots *tremeil*, *tremesie*, qui se rattachent à une origine analogue.

111. VALÉDE, פלזא, à lire פלידא, C, *Houllin*, 31 *a*, פקתא, la vallée.

Le mot ne se trouve pas dans Raschi.

On peut supposer que c'est le latin *platea*, donnant *pleçe*, *pleze* très régulièrement. Mais d'abord le sens de ce mot étant assez vague, au lieu que פקקא signifie précisément *vallée*, il vaut mieux interpréter ce mot par פלידא, transcrit FALÉDE, latin *vallata*, fr. actuel *vallée*. L'F initial est, si l'on accepte cette explication, la prononciation donnée au V initial par les populations rhénanes de langue française qui distinguent difficilement le son V du son F, et prononcent un son intermédiaire entre ces deux consonnes. Cf. la prononciation alsacienne actuelle.

112. VÉRJES, בִּירְיֶיש, C, *Houllin*, 90 *b*, כלונסות.

Raschi donne ici le mot TREZE = טרילא. Il s'agit d'un cep de vigne reposant sur des poteaux de bois.

M. Kœnigsberger traduit ce mot par PERCHES en changeant ס en פ. Cela serait admissible si la ponctuation le permettait. Mais le ֶי indique que nous devons trouver en latin un mot en ē ou ĭ; or pĕrtica ne peut aller. C'est assurément le mot בִּירְיֶיש, VÉRGES, auquel nous avons affaire ici. Il ne resterait qu'une difficulté, celle de la ponctuation יֶי; mais on peut chan-

ger cette ponctuation en ִי, au lieu que la première voyelle du mot est forcément un *é* = ִי.

De plus, le sens est beaucoup plus satisfaisant.

113. WARANZE, ווראנץ, voir ROBJE.

114. ZARKLIZ, צַרקְלִיש, lire צַרְקְלִיץ, C, *Houllin*, 25 *a*, כרכם, travail qui consiste à entourer de cercles un tonneau.

Ce mot ne se retrouve pas dans Raschi.

Ce mot est à décomposer en zarkl + īs. La première partie est le latin *circul(um)*. Le *cirkl*- latin est devenu cercl-, et, sous l'influence de l'*r*, l'e s'est changé en *a* (fait phonétique dont on a de nombreux exemples, e se changeant en *a* sous l'influence d'une *l* ou d'un *r* subséquents). Quant a īs, dont l's finale est nettement prononcée, comme le montre la notation לִיש, c'est le suffixe *īcium*. On s'attendrait à trouver cependant zarkliz de **circulicium*. Faut-il voir là un rajeunissement dû au scribe? C'est très probable. Nous pouvons adopter comme type définitif de ce loaz la forme צַרְקְלִיץ.

115. ZÉMBES, צימבש, C, *Arakhin*, 10 *b*, צלצול.

Raschi donne au même endroit צִינְבֵש, ZÉNBES.

Quant au loaz de Gerschom, doit-on le lire ZÉMBE ou ZIMBE? Le ms. ne donne aucune solution, צי étant égal à ZI ou à ZÉ. Cependant la ponctuation de Raschi, d'une part, d'autre part la forme de *cenbel*, dérivé de ce mot, font supposer un primitif *cenbe*. Le type latin *cymbalum* avait l'*y*. Il est à remarquer que le psautier d'Oxford a le mot *cymbles*, mais l'orthographe par *y* montre que c'est une forme savante reproduisant le *cymbalus* de la Vulgate. L'accent est conservé dans ce mot comme dans d'autres mots d'origine savante créés au XIIe siècle, ou avant. On est donc autorisé à transcrire ce mot zémbe. Cette forme est antérieure assurément à la forme que donne Raschi, elle se rapproche plus du latin cymba que le mot de Raschi zénbe. Il peut, il est vrai, subsister un doute et on peut voir dans ce mot le mot savant *zimbe* de *cimba*. Le mot צימבא est accompagné d'un mot צימבלי, mis entre crochets. Nous avons ici un exemple curieux du remaniement de notre manuscrit par un copiste italien. Ce mot est évidemment pour צימבלי, *cimbali* ou *cembali*, et le copiste (probablement celui qui a ponctué parfois d'une façon si originale les mots français de Gerschom), ne songeant point cette fois à ponctuer צימבא de façon à faire un mot italien, à donner l'équivalent en cette langue : il faut lire cet italien *Zimbali*. C'est la formation correcte et rigoureusemet philologique du latin cymbali.

Le sens du mot hébreu est *cymbale*, instrument dont on se servait dans le temple.

116. ZÉNGLE, צינגלא, A, B², B³, צינגלא, B¹, *B. B.*, 78 *a* חבק.

Les quatre manuscrits sont d'accord. Ce mot signifie le *bât*, la ceinture qu'on passe sous le corps d'une monture. Ce mot est également donné par Raschi ici et dans *Sabbat*, 57 *a*, 64 *a*. Dans ce passage, Raschi se sert du mot

צֵינְגְלא, non pour traduire חבק, mais pour traduire קילקי, que Gerschom rend par פישלא (voir ce mot).

C'est le mot ZENGLE, du latin *cingula*. Ce mot latin classique est employé dans le glossaire de Reichenau pour désigner une sangle de cheval. Notre glossaire nous montre que le $c + i$ a conservé le son Z (צ). Il l'a encore dans Raschi, mais l'ĭ tonique en position est passé à l'é. On retrouve ce mot dans la chanson de Roland : c'est *cengle*. Il était prononcé Zengle, comme le prouve l'orthographe de Raschi. Ce mot est le même que le fr. actuel *sangle*, qui, par suite d'une fausse analogie, a pris cette orthographe au XIIe siècle environ. Ce mot est de la même racine que le mot *ceinture*, *cinctura* de *cingo*.

117. ZENKRON, צנקרון, C, *Houllin*, 74 *b*, point de réunion des trois nerfs du jarret.

Le manuscrit porte ענקירון ; on doit le corriger en צנקרון, d'après les manuscrits de Raschi qui donnent, *Houllin*, 76 *a*, la forme ponctuée ZENKRON, צֵינקרוֹן.

Je ne crois pas que ce mot soit employé ailleurs que dans Gerschom et Raschi. L'étymologie en est impossible à établir.

118. ZIGOÑE, ZIKOÑE, ציגוניא, A, ציקוניא, B, *B. B.*, 167 *a*, זרנקא, tuyau de cuir dont on se sert pour tirer de l'eau du puits.

La famille B donne l'orthographe ציקיניא, que nous sommes autorisé à écrire ציקוניא et d'après A et d'après le loaz de Raschi, Lévit., XI, 19, où ce mot sert à désigner « l'oiseau qu'on appelle *la pieuse* à cause de sa douceur envers les autres animaux ».

Dans B le mot apparaît (très probablement par hasard) sous une forme absolument savante ; dans A, qui est la bonne leçon sous une forme semi-populaire. Le *g* (résultat de *c* entre *i* et *o*) s'est maintenu jusqu'au XIIe siècle. Mais la forme complètement populaire serait à cette époque zeoñe, qui est devenue plus tard le français populaire *ceogne*.

Quant au sens du mot ici, il s'explique par l'analogie que présente ledit tuyau avec le cou et le bec de la cigogne. *Cigogne* encore employé dans la langue technique pour désigner un levier coudé, la manivelle (en forme de levier coudé) d'une meule à repasser. La même extension de sens est à remarquer en italien, esp., prov. et portugais : cicogna, cicouogno, cigueña, cigonha.

119. בֵּרדְדֵטְן, A, ורדגו, *B. B.*, 90 *a*, fraction de עוכלא.

120. בלפיט, A, פלפיט, B, *B. B.*, 2 *b*, haie de roseaux.

121. A. כמיונש, B³, *B. B.*, 165 *b*, מוקוסי, C, קוצוציש, *Bech.*, 51 *a*, דרכונות, pièce de monnaie.

Ces deux mots, que je ne retrouve pas aux passages correspondants de Raschi, doivent n'en former qu'un, puisqu'ils glosent tous deux le même terme hébreu. Mais je ne vois aucune explication possible ou présentable.

122. חלדרובא, C, *Bekh.*, 43 *b*, חטרות.

Raschi donne plusieurs fois le même mot avec une orthographe identique,

cf., entre autres, *Bekh.*, 43 *a*, חלטרוביש, חלדרובש, bossus; *Sabbat*, 54 *a*, et *Houllin*, 122 *a*, חלדרובא, bosse du chameau.

Le mot doit être un loaz germanique, mais je ne puis trouver aucune explication.

123. הוֹדְלִנְקִי, C, *Houllin*, 25 *b*, כלי עצם, vases en os.

124. שורשמין, *Houllin*, 55 *b*, משיכליא שיחמי.

125. קמץ, C, *Tamid*, 29 *b*, עץ שמן, bois d'olive dont on fait de la résine.

M. Kœnigsberger propose un *Kien*, fort douteux, pour la transcription de ce mot.

CONCLUSION.

Tableau phonétique du français parlé dans la région messine par les Juifs a la fin du Xe siècle.

I. Voyelles.

A. Toniques.

I. 1° A en syllabe ouverte en latin = é, tirant sur éi; a + c + a = ay; a + m = aym; a + c + e = az.
2° A allemand syll. ouv. = a.
3° A syll. fermée = a; a + n = en.
II. 1° Ĕ syll. ouv. = è.
2° Ĕ syll. fermée = è; suivi de *g* ou de *c* = i.
III. 1° Ē, Ĭ syll. ouv. = é, tendant sur éi.
2° Ē, Ĭ syll. f. = é.
N. B. υ est traité comme ĭ.
IV. Ī syll. ouv. ou f. = i.
N. B. η est prononcé tantôt *é* tantôt *i*.
V. Ŏ syll. ouv. ou f. = ò.
VI. Ō syll. ouv. ou f. = ó.
VII. Ō syll. ouv. ou f. = ü.
VIII. AU syll. ouv. = ò. (Pas d'exemple assuré en syll. fermee.

B. Atones.

A) *Posttoniques.*

I. A devient *e*, lequel est fortement prononcé et tend à ĭ devant *s*.
II. Toutes les autres voyelles tombent, sauf u, qui persiste en deux exemples sous la forme ü.

B) *Intertoniques.*

A devient e; les autres voy. tombent, sauf devant deux consonnes, auquel cas un *e* d'appui se développe.

c) *Antétoniques.*

A reste a[1]; e + n donne en; ē, ĭ = e[2]; ī = i; ŏ = ȯ[3], ō, ŭ = ȯ, ou, ü.

II. Consonnes.

I. 1. C + a initial = *k* ou *ch*. Il y a hésitation entre ces deux sons. La notation par *j* permet d'affirmer que le c + a était transformé dès lors, en cette région, en *ch*. C init. + i = z. (Exception pour sisèle, cf. ce mot.) C + o, c + u init. = c.

2. Intervoc. Voy. + c + e ou i = S; i + (c + e final) = z; a + c + a = ẏ; i + c + a = y. Subsiste encore entre *i*, *o* et *u* sous forme de c. Entre *i* et *o* = g[4].

II. G intervoc. = y.

III. V initial = v, noté parfois ꝑ; intervocalique = v; interv. final en roman = f.

IV. B initial = b; intervoc. = v.

V. F initial = f; intervoc. : aucun exemple.

VI. T interv. = d̄; final = d non encore caduc; tombe dans le groupe (rt (i) c + voy.) t + i + v = z.

VII. P init. = p; intervoc. = b̄.

VIII. H = dans les mots d'origine allemande, arabe et slave seulement.

IX. L = l, l + mouillure = *l*.

X. R = r.

XI. M = m; m + l = ml sans intercalation de b, m + b = m *ou* nb; m + R = mR.

XII. N = n; n + mouillure = n̊; n + b = nb; n + p = np; n + r = n*d*r. N tombe devant s; n + d + voy. + n = NTR.

XIII. R = r; n + mouillure = *l*.

XIV. 1. S initiale = s; S initiale + p = SP sans voyelle prosthétique; S initiale + t = IST; S initiale + c : traitement douteux (cf. ascume).

2. S intervoc. = s.

3. S finale = s.

XV. X = CS devenu IS.

XVI. Z = Z.

Remarque I. Toutes les consonnes doubles se réduisent à une consonne simple.

Remarque II. Il y a un proparoxyton à relever dans nos loazim, c'est : chamere. Pour estele, istemekel, dont le dernier n'est, d'ailleurs, guère assuré, voir les paragraphes les concernant.

LOUIS BRANDIN.

[1] Deux exceptions apparentes : *nédel* et *réstel*; mais ce sont des mots formés à l'aide de diminutifs.

[2] ĭ devient parfois a sous l'influence de *r* ou *l* subséquent : balenz, zarklir.

[3] Affaibli en *é* dans lémsel.

[4] Devient *j* dans samboje; *g* dans fige, sige.

AZHAROT EN JUDÉO-PERSAN

La littérature judéo-persane étant encore peu connue [1], je me hasarde à publier ce morceau liturgique, qui se trouve à la fin du manuscrit 1356 du fonds hébreu de la Bibliothèque Nationale de Paris. C'est un *pïout*, composé à l'exemple de Saadia, d'Ibn Gabirol et d'autres auteurs, par un certain Mosché ben Ishak, en réunissant et en mettant en vers les *tariag miswot :* l'ensemble de telles compositions, qu'on lit à la fête de la Pentecôte, forme ce qu'on appelle des *azharot* « avertissements ». Salomon ibn Gabirol, dont les *azharot* sont récitées les jours de Pentecôte par les *Sefardim*, a été le principal modèle des *païtanim* de la Perse, qui traduisirent son poème en vers [2] ; notre auteur en a imité la forme, il a mis ce *pïout* en vers de quatre pieds, dont les trois premiers riment entre eux, la terminaison finale de chaque vers ou quatrain étant רִים ; il en a également imité la mesure, à savoir, un *yated* et quatre voyelles pour chaque pied ou hémistiche. Naturellement, il n'a pas suivi le même ordre qu'Ibn Gabirol, parce que, ayant employé la même mesure et la même rime, il lui aurait aussi fallu user des mêmes termes. Il a rassemblé dans la première partie de son poème les 248 commandements positifs pour qu'ils fussent récités le premier jour de la Pentecôte, et dans la seconde, les 365 prohibitions, destinées au second jour de la fête. Puis il a traduit en quatrains persans [3] toute la première partie et le commencement de la seconde. Enfin, il a placé en tête du poème une préface écrite en persan dans le même genre que la traduction. Ces quatrains ressemblent tout à fait à ceux des poètes persans : chaque quatrain ou distique consiste en quatre hémistiches dont le premier, le deuxième et le quatrième riment ensemble, le troisième ne rimant avec aucun. Le mètre est

[1] Tout ce qui a été publié jusqu'ici, ce sont des poèmes du genre *mesnevi* sur David et Samuel, *Z. D. M. G.*, t. XLVII, 202, par P. Horn.

[2] Tel est le cas de Benjamin ben Mischael, dont je me propose également de publier le poème.

[3] On comprend que, étant en vers, la traduction est libre ; elle est aussi plus étendue que le texte.

le *hazadj*, dont la forme régulière est *mafâîlun* (⏑–––). Hâtons-nous d'ajouter que le *hazadj*, dans ces quatrains, est très irrégulier et très variable, ce qui constitue précisément la particularité des *roubaîyat* ou quatrains persans. Pour la préface, il a employé un *hazadj madhḥoûf* se composant, dans chaque hémistiche, de trois pieds, dont le troisième n'a que trois syllabes (⏑–––|⏑–––|⏑––||). Mais comme tous les vers de ladite préface se scandent invariablement ainsi, cela constitue une anomalie par rapport aux règles habituelles.

Il s'agirait maintenant de déterminer où et quand ce *païtan* a vécu. On peut dire sans hésitation que Mosché ben Ishâk était un rabbin persan, et que l'auteur de ces *azharot* est celui qui en a fait la traduction et la préface. En effet, il exprime, dans cette dernière, son hésitation à entreprendre un travail si ardu après Ibn Gabirol, qui fut « un homme puissant et supérieur ». Mais les renseignements sur les Juifs de Perse faisant défaut, on ne peut pas savoir les dates, même approximatives, de sa naissance et de sa mort. Tout ce que l'on peut affirmer, c'est qu'il est postérieur à Salomon ibn Gabirol.

Pour établir le texte, je me suis servi, en dehors du manuscrit susdit (A), qui est incomplet[1] et plein de fautes, du manuscrit T 28 de la collection Elkan Adler, de Londres[2] (B). Ce dernier est complet et beaucoup plus correct. La transcription dans A est essentiellement basée sur la prononciation ; elle ne tient pas compte des équivalents graphiques ; ainsi le چ (tch) est représenté par ג̇ ; le غ (gh) tantôt par ג̇ et tantôt par ק, le ث, prononcé en persan comme un *s*, par ס ; le ض, prononcé en persan comme *z*, par ז ; tandis que dans B, le چ est transcrit par ג̇ ; le غ toujours par ג̇ ; le ض tantôt par ג̇ et tantôtpar ז ; le ث par ת̇. Le خ est représenté dans les deux manuscrits par כ̇, et le ف par פ̇. Ce même signe représente dans A le *damma* ou la voyelle *ou*, de sorte que כ̇ et פ̇ peuvent indiquer soit les lettres *kh* et *f*, soit *kou* et *pou*. Le même signe placé sur un ה muet à la fin du mot est pour le *hamzeh* mis à la fin de ces mots quand ils sont à l'état construit ; il faut alors ajouter la voyelle *i* après le ה. Par exemple, ברה' est pour برهٔ *bereï*. J'ai adopté pour le چ la lettre ג̇ et pour le غ le ג̇, afin d'éviter toute confusion. Quant aux autres lettres, je les ai laissées telles qu'elles sont dans les manuscrits.

M. Seligsohn.

[1] Non seulement toute la seconde partie y manque, mais même aussi la fin de la première.

[2] Je tiens à remercier ici M. E. Adler d'avoir bien voulu si gracieusement envoyer son manuscrit pour moi à M. Israël Lévi.

TRADUCTION DE LA PRÉFACE.

Au nom de Celui qui, par sa grâce et sa générosité, a créé le monde et donné la prophétie à Moïse et à Aaron, la progéniture d'Amran ; dans leur cœur il n'y avait point d'hostilité.

C'était [1] un berger de moutons dans la plaine ; il les menait un à un humblement. Dieu (qu'Il soit exalté), voyant qu'il lui conviendrait, dit : « Qu'il soit notre berger » !

Cet homme sublime monta sur le mont Sinaï pour quarante jours ; Dieu lui donna les tables de diamant ; les premières furent jetées par terre et lui, reparaissant, en rapporta d'en haut de nouvelles.

Il apporta pour nous divers commandements qui, tant que le monde existera, seront nos guides, afin que les infidèles ne saisissent l'occasion d'accabler sous le poids de leurs mensonges le peuple d'Israël.

Nous observons deux cent quarante-huit commandements ; nous comptons trois cent soixante-cinq prohibitions ; le nombre des membres et des veines [2] nous sert de moyen mnémotechnique ; nous n'admettons aucune excuse ni dans les commandements ni dans les prohibitions.

Au bout d'un certain temps, un homme érudit, puissant, nommé Salomon [3], a réuni en vers tous les commandements, tels que nous les avions entendus sur le mont Sinaï.

Son âme repose dans le Paradis ; jamais on n'a vu dans le monde et jamais on n'a entendu un homme doué d'un tel esprit qui pût réunir les commandements.

Quoique je ne sois ni intelligent ni capable de dire les louanges du Puissant, cette feuille a fait une telle impression dans mon cœur qu'elle doit être un guide pour les hommes.

J'ai dans mon cœur tous les commandements et toutes les prescriptions pour réunir une à une les marques de la foi mosaïque, telles qu'elles sont écrites dans la Tora, afin que ma composition arrive finalement au ciel.

J'écris quelques lignes sur les commandements ; elles exhaleront pour les hommes une bonne odeur comme le parfum. Lorsque les créatures de ce monde me porteront leur souvenir [4], elles seront pour moi comme un bouclier et comme une tente [5].

Quoique je loue nuit et jour, cependant devant lui [6], je parais une mouche ; c'était un homme puissant et illustre, et moi, humble, qu'est-ce que je vaux devant lui ?

[1] Moïse.
[2] רמ"ח איברים ושס"ה גידים.
[3] C'est Salomon ibn Gabirol.
[4] C'est-à-dire lorsque je ne serai plus.
[5] C'est-à-dire un abri.
[6] Ibn Gabirol.

Il est pareil à un vase et moi à un gobelet[1]; cette propriété nous a été dévolue de la part de Dieu. J'immerge chaque souffle dans le vin[2] pour achever ce traité.

Si, quand je m'en irai, cette feuille a quelque valeur, elle viendra devant mon cercueil. Au moment où tous les gens pleureront, alors mes lèvres souriront.

Quoique je n'aie pas vu dans le monde un homme armé, j'ai entendu mille coups de l'ennemi; semblable à un oiseau emprisonné, quelle que soit la hauteur de la prison, je la franchis en volant.

Si c'est une imitation, un commentaire ou une traduction, personne ne l'effacera. J'ai éprouvé beaucoup de difficultés jusqu'à ce que je l'eusse trouvé ; mon cœur est lacéré à cause de cet homme.

Celui qui est instruit, qu'il vienne maintenant le lire, mais celui qui est ignorant ne le comprendra pas. C'est une pièce théologique ; que les hommes instruits la lisent tous les ans à la fête de la Pentecôte.

F° 180 v°

כתאב אחתראז נאמה תפסיר אזהרות אז תצניף כה"ר מ' משה בן
מ' יצחק תנצב"ה פי אל מקדמה.

בנאם אונך דר פֿצֿל וסכֿאוות בנא כרד עאלם ודאד או נבאות
במוסא ובהארון נסל[3] עמראן נבוד אנדר דלי[4] אישאן עדאוות
בודי צֿופאן גוספנדאן בצחרא יכא יך רא צֿראנדי דר מדארא
צה אורא דיד לאייק חק תעאלא בגֿפֿתא באשד או צֿופאן מארא
צֿהל רוז רפֿת בטור אן מרד אעלא בדאדש לוח גוהר חק תעאלא
מקער[5] בוד לוח אוולינש דיום בסתד מנבט או זבאלא
באוורד בהר מא פֿרמאן צֿנדי כה תא עאלם בוד באשד פנדי
מבאדא קום כאפֿר דסת יאבנד זננד בר קום ישראל פֿנדי
רמ"ח מצות עשה נגאה דארים שס"ה רא מא בגֿמע לאו' שמארים
שמאר עצֿו ורג סימאן באשד באמר ונא היץ עדֿרי ניארים
זבעד אז מדתי יך מרד דאנא שלמה נאם אן מרד תואנא

F° 181 r°.

בנטם אוורד מצות הא ביך גֿא שנידים מא בכוה טור המאנא
בוד רוחש בגֿנת ארמידה מתאל או בגיתי כס נדידה
כה מצות הא ביך גֿא גֿמע סאזד ונה אין פֿכר רא שכֿצי שנידה

[1] J'ai puisé en lui mon inspiration comme un gobelet puise dans le vase.
[2] Il veut dire : Je bois le vin de ce vase, c'est-à-dire je m'inspire de lui.
[3] A אבן.
[4] A אז בהר.
[5] A מעקר.

גר צה ניסתם מעקוכ ולאייק בגוים מדח הא אז בהר טאייק
מרא אין צפחהא דר דל אתר כרד כה באשד רה נמא בהר כלאייק
בדל דארם תמאם אמר ופרמאן בגא ארם רסם בר רסם אימאן
מסאור צונך בנוישתה בתורה כה נקש מן רסד אכר בסאמאן
בסאזם מן זמצות הא צנד סטר משאם מרדמאן באשנד צון עטר
מרא צון כלק עאלם יאד ארנד בונד אז בהר מן צון ספר וצתר
אגר צה רוז ושב אנדר תנאיים ולי מן פיש או ענתר נמאיים
בוד אן מרד עזיזי וסר פראזי מן אז פסתי בפיש או צה שאים
קדח סאן באשד או ומן פיאלה כה שד אז גאנב חק אין חואלה
כרם דר באדה גוטה הר דמי מן בתמאמש רסאנם אין רסאלה

F° 181 v°.

אגר דר רפתנם אין צפחה שאייד בעמארים פישא פיש אייד
דראן וקת כה כלק באשנד גריאן מרא אונדם לבי כנדה גושאייד
אגר צה דר גהאן כאמי נדידם הזאראן טענה אז דשמן שנידם
צנאן מרגי כה או דר חבס באשד אגר מי בוד באלי מי פרידים
אגר או מטו אגר פירוש באשד ויא תפסיר הירץ כס נתראשד
בסי זחמת כשידם תא כה יאפתם דלם אז בהר [1] אונכס מי כראשד
צה דאנא אין בכאנד אייד או חאל אמא נאדאן בפהמידן בוד לאכל
אלאהי מרדם דאנא בכאנד במועד האי שבועות הר סאל

אזהרות ליום ראשן של שבועות על משקל יתד וארבע תנועות אשר חבר אותם המשורר ושמו בראשי בתים קבועות

ואינסת תפסיר אני מתחיל כה אוסת כלל מצות עשה

אני מתחיל לדבר בשבח אל לספר אזהרותיו לחבר פשלשלת קשורים
בניאד כונם חרף זדן רא אז מדח כדאי פרד ותנהא
אזהרות רא רדיף ארם פיוונד כונם צה זנגיר הא
משיב נפש תגמור והמצות תשמור לבניך אמור אשר הם נבחרים
תסכין דיה גאן תמאם כאני פרמאן כדא יא בדאני [2]
פרזנדאן כן אין ספארש אכתיאר כוננד בגאן פשאני
שפל ברירות אני חסר לב גם עני בחבור קרבני לישר נחפרים
פסתם זגמיע אשיאהא כם עקל ובגמע בינואהא
אוורד מרא בפכר תצניף בנמודן רה ברו סיאה הא
הצווי אם נבחר [3] הכל מספר מחר בישראל בחר לתקן איברים

|F° 182 v°.

פרמאן כדא אגר שמארי השתנד וצהל דויסת בארי
בר מלת מא אכתיאר כרד צון פרמאן הא עצו דארי

[1] B, דסת.
[2] A, בכאני.
[3] נבחר a ici le sens de נבחן « si nous les examinons ». Voir Gesenius, *s. v*

בעמדי על סיני סביבי שוטני לרום נשאתי עיני על יד החוברים
דר טור בודם מן סתאדה שיאטינן בר מן רו נהאדה
בר ערש גשאדם הרדו צ̇שמאן אפ̇סון כ̇אנאן ולב גושאדה
נשיאים של אמות מהר עשו במות להעמיד צלמות להשתחוות שחרים
ראיס קבטיאן[1] מי זד כמאנצ̇ה בתעג̇יל ספ̇תנד אונדם דכאנצ̇ה
גוזארנד דר דכאנצ̇ה אן צנם הא בהר צובחש פרסתנד גורד ובצ̇ה

F° 183 r°.

יונס היה חושב יַנְבְּרֵס היה יושב שמא הכיס תשב אשר עשו נדרים
יונס דר עלם סחר ניית בסתה בראדר ינברס אונג̇א נשסתה
מבאדא כיסהרא סאזנד סראזיר בנזד כיש גרדנד דל שכסתה
צדקה תן בשמחה ולא דרך אנחה בזה תמצא מנוחה בעת לכתך קברים
כ̇יראת בדיה ושאד מי באש ג̇מגין נשוי המישה מי פאש
יאבי תו קראר וקת רפ̇תן צאלח מי דיה נה מרד אובאש
חיים תמצא על זה עולם הבא והזה כן צוה חוזה לרחם מחסורים
חייאת ג̇אוֹדאני רא בביני בעקבא ודניא גר אמיני
צ̇נין פ̇רמוד פייג̇מבר באימא במחתאג̇ גר דהי תו בד נביני
קרוביך כ̇לם קדומים מעולם בציוו לא תתעלם ולא יהיו כזרים
קומאן כ̇דת יא חביבן באשנד מקדם אז ג̇ריבאן
אז כ̇יש כ̇דת נזר[2] נפושי בי גאנה מדאן צ̇ון קריבאן

F° 183 v°.

נצור מצות תורה טובה היא מסחורה ולא כבני קטורה[3] אשר הם סוררים
פ̇רמאן כתאב בי מתאלסת בהתר זהזאר גנג̇ ומאלסת
פ̇רזנד כניז זשרע בגזשת בר גשתה וזשת ובי כמאלסת
עתה באתי לחפץ אחר מצות לקבץ ולא אהיה מקפץ הכל יהיו סדורים
מוראד כרדם אכנון אן נמאזם פ̇רמאן כדא ג̇מע סאזם
נבאשם המצ̇ה לנגאן בר ג̇האיאן תרתיב כ̇דש דר נבאזם
בבחרות קח בתולה בדרך עם סגולה שמיני עשה מילה לבניך הזכרים
דר גהל סתאן דכתר בכר צ̇ון קום עזיז באש דרין פ̇כר
דר השתם רוז בכן תו מילה פור דאד בתו מי כונש ד̇כר
קדוש ח̇דש עשה לפני עד מנוסה בפסח לשחט שה עניים גם עשירים

F° 184 r°.

כ̇אץ כרדן מאה צ̇ון שוד נו אז לפ̇ט כגסתהגאן תו בשנו
דר עיד פטיר ברה כושתן דרויש ותואנגר וספ̇ר רו
בליל פסח צלי אש לבער חמץ בשש תערובת תרושש[4] מצות ומרורים

[1] Ce mot a ici le sens général : « les païens ».
[2] Pour נטר.
[3] « Concubine ».
[4] D'après la traduction persane, il faudrait תחושש.

קרבן פסח כבאב באיד באטל כרדני תא נספה[1] שאיד
אמיכ̇תה אז תו גִסת וגִו כן דר ספ̇רה פ̇טיר ותלך̇ איד
בכור מאם קדש פדהו בן חדש שומע לא יודש ויורש כאחרים[2]
אול זאד כ̇אץ באשד גר זמאדר צ̇ה שד מאהש באז כ̇ר מרד צפ̇דר
אכ̇ון נשוי שנו תו אז מן[3] מיראת̇ ברד או צ̇ון בראדר
לספר לביתו הפֶטֶר לפדותו ואם לאו וערפתו להודע אחרים
חכאיית האי מצר מיגו בפ̇רזנד גשאייש וא כ̇רידן הא כ̇רצנד

F° 184 v°.

וגר נה גרדנש רא אז קפא זן דיגר הא בשנו̇נד דינש בורזנד
שמעתי בסיני כי אנכי אדני להתפלל לפני ערבים גם בקרים
מנם חצ̇רת כ̇דא דר כוה שנידם אזין גפ̇תאר דיגר כ̇ד רא נדידם
בהר רוזה סה ו̇קתה טאעתש רא בגִא אורדנש גרדן כ̇רידם
לקדש יום מנוחה להסיר בו אנחה לכבד אב בשמחה שנותיך דור דורים
שנביה באיד קראר גירי כד רא נדהי בדל גירי
כבוד פדר רא בגא אר תא תו ברסי ברוז פירי
קונה עבד עברי ולא יעבד כנכרי ועבריה כעברי הכל דינם ברורים
גר תו בכרי גלאם עברי גִורש נכוני מתאל[4] נָכְרי
כניז רא עקד כן כ̇ד יא פ̇רזנד יא אונך בדיגרש ספארי
פודֶיה או כונס חייב חנק בלי נס והמזיק לקנס בחמשה דברים
גרנה ברוד בדין שתאבי מעגִז בכושתני ניאבי
הרכס כה רסאנד או גוזנדי פנגִ גִורם דהד אז חסאבי

F° 185 r°.

דין חייב בחרב שור נגח שֶאָרב בור פתח וארב[5] שמו בעל קורים[6]
דר חרב כושנד ט̇ולם כוננדה אז סנג כושנד שאך̇ זנגדה
צ̇אהי כה סרש כסי גושאייד אז גִרם דהד זצ̇אה כנדה
שפוט גונב חפצים ושובר יד חרוצים ורגלי הרצים והוא אויב כצרים
דזד רא באיד שרע פורסי בשכסתי דכת אז או נתרסי
יא פאי כסי כטר רסאנד דשמן דאנש זשרע מוסי
ישלם חובל אש השומר אין חושש בחנם יתקושש ביד עדים מסורים[7]
בר אפ̇רוזא בבאיד זר שמארד נגה דאראי מנה גר עד̇ר ארד
באיד ברסי בעד̇ר ודאדש גואה מעתבר באיד ביארד
לוֹוֶה אחת מהם חמור או שור וכהם וכופר בדיבהם צריכים לשערים

[1] Il faudrait peut-être נצף.
[2] C'est-à-dire comme les autres frères.
[3] Cet hémistiche ne correspond pas à l'hébreu.
[4] B, צ̇נאנך.
[5] Dans le sens de ארבה « fenêtre ».
[6] Pour קוראים.
[7] Ce distique manque en A.

כסי כו צון דארי קרז סתאנד דראז גושאן וגאו אזאר רסאנד
זנד חאשה כה בא עיב אסתם מן בדייני רונד כו שרע דאנד
ואם שומר שָׂכָר ונאבד או מכר ודין אין שׂכר זקנים חוקרים
אגר שכצי בוד מזדור וצאכר בשד גום יא פרוכת והסת מנכר
ויא בי מזד אורא מי צראנד תפחס באז פיראנסת אכר

F° 185 v°.

והמפתה נערה לגלות את מקורה ועננשו ברורה בכמה דינרים
באכר צה דהד כסי פרבש כונד זאהר[1] באו מעדן זריבש[2]
מגרם כונש באמר תורה משרח נושתה אסת אסיבש
לרחם למוטות לצד רבים להטות המשא ומוטות לעזר ולהרים
רחם כן בכסי כה פאש רפת פיש מייל כן בטרפי כה הסתנד ביש
שכצי כה בזיר באר מאנד מדד כן גר בוד ביגאנה יא כיש
שנת שבע תשמוט בתחום הנח מוט רגָלים לא תמוט להביא בכורים
הפתם מכאר פנאה בחק בר דר חד שמשה תא בסקף בר
הר סאלה סה וקת ברו במקדש סבד רא תאגור מי כן זנובר
בנה מקדש ולפנים סדר לחם הפנים ולהעלות נר קנים וללבוש משזרים
בסאז מסגד ומחראב רו דר רו בכן תרתיב נאן שאנדזה רו[3]
רונד באלא בנייצה כוהנאן צהל תאב דאר פושד צה זלף מהרו
ולאכל קדשים קטרת מגישים שקלים עיר טרשים[4] רחיצת כיורים

F° 186 r°.

אנריסת סייד זכאץ כרדן בכור דארוה נזדיך ברדן
שקלים רא בדיה דר שהר סנגלאך דר אפתאבה בבאיד גסל דאדן
ושמן המשחה שנת שבע מנוחה[5] ועולה ומנחה ולמלוח בשרים
במסח כרדן שוד כארש גאים בהפתם סאל שמיטה גיר דאים
קרבן עולה בדיגר כה מנחה נמך כן גושת האי אן בהאים
ואם טעו דיינים כבשים מגרנים לדל מפומונים בעוף מתכפרים
ביופתד סהו דיין כרד כלאפי ביארד ברהי אז אן תלאפי
אגר באשד דרויש ותהי דסת בוד קרבאן או יך מרג כאפי
להעיד למורד עולה גם יורד בעשר[6] לא תרד בשמעך דברים
גואהי דיה כלאף כאר גזשתה קרבאן עשיר ועני הסת נושתה
נבינו רור[7] דרוישי תו הרגז סכן גר בשנוי גרדי פרשתה
לשלם חמש ולהיות חופש ואם אכל אמש תרומת נעצרים

[1] Pour טאהר.
[2] Pour צריבש. A טריבש.
[3] Il est question ici de « seize faces » par une réminiscence d'un passage du Talmud.
[4] La ville pierreuse est Hébron ; le *paitan* emploie ce nom pour la rime.
[5] C'est une répétition.
[6] D'après la traduction, il faudrait בעני.
[7] B, רוז.

עוז[1] דאדן פנג יך הסת משכץ כה תא גרדד זעוון פארג אונכס
אגר כרד דוש אז מאל כוהן כה שד מוקוף רפיעה בהר כס

F° 186 v°.

ואין[2] חטאו נודע חייב תלוי תדע אבידה יודע להשיב מחירים
נדאנסתה כטא מנדאז קיאמת אשם תלוי ביארד אז גראמת
צה מעלום שד כה בודה מאל עברי דהד קיימת כי תא באשד סלאמת
השוגג במעילה החוטא בגזילה בקרבן מחילה ונשבע לשקרים.
ביעאלם גר כסי כרד גדר דר כאר יא אונך רבוד דר שב תאר
ביארד קרבן ובאשד מחילדש צה סוגנד כרד דרוג מרד ביעאר
להקריב מי אשם לפניו ודאי אשם ולא יזוז משם ודשן להרים
ביארד פיש מזבח אן כטא כאר ודאי אשם בגרמש הסת דר כאר
בכהן אמר שד בירא ן ניאייד ברובד כאכסתר המצה הר באר
להדליק במזבח שיירי לא תנח חביתין לא תזנח ולא שנה דברים
בבאיד אתש אז כד מזבח ארי באקי מאנדה רא נה גא גוזארי
ברשתה רוי תאוה נכוני תרך מכן תגייר סכן גר הוש דארי
בחטאת הזהר באשם אל תמהר שלמים לטהר ומאכלו טהורים
חטאת באייד זבהר אן כטא כאר בראי גרם אשם הסת דר כאר

F° 187 r°.

שלמים מרדם פאכאן כונגד צרף כרגד פאכיזגא נכוננד כאר
הנותר אל תלחם[3] ובשר ולחם[4] טמא קדש בפחם בסתם על אורים
באקי מאנדה רא נה קות סאזי בוד גושת יא אגר נאן חק נה ראזי
פליד שד כאץ דר מניקל[5] בינדאז בסר בסת חדתי נארש גדאזי
שמור לך סמנים צוה לבני בנים ולאכל מינים אשר הם מותרים
נשאן כן גושת צה חיואן תואן כרד וציית כן בפרזנד באיידת מרד
בכר גושתי כה יקין חלאלסת הרצה פאכסת קאדר[6] אסם או ברד
איל וצבי ויחמור שור ושה שמור וגם עז כאמור והשאר וזמרים
גוזאן אהו ומשך אנדאז בכושתאר גאו וברה רא ביינדאז
דיגר בז המצה אינהא ניז פאכסת בבאקיאת ובר זראפה פרדאז
בדגים יש מינים וחגבים מונים שמונה חוץ חונים ואינם טהורים
סמך מי כר בהר נוعי כה פאכסת מלך רא גר שנאסד הם צה פאכסת

F° 187 v°.

בהשת נוע מי רוד בירון זלשכר צנין מרדי נשינד דור נא פאכסת
ה ושתיה במגע מה שהיה ושאין ראויה ימים מטהרים

[1] B, עוץ.
[2] A, ואם.
[3] Verbe dénominatif formé de לחם « pain ».
[4] Le texte porte par erreur החם.
[5] *Sic*. D'ordinaire les lexiques traduisent « charbon » par זגאל.
[6] B, תורה.

כראכי שד נגיס אז הרצה באשד צה בר תנגידני זד כו בפאשד
בנא לאייק שוד שכצי כה וארד צה שב שד גסל אנכס פאך באשד
יילדת מטמאה שוכבת בטומאה כשתטהר מביאה יונה או תרים
זאיידה נגיס כונא שנו פנד כסבידה נגיס בגא וגא פנד
צון פאך שוד אז קרבן ארד כבותר יא כה קמרי בהר פייונד
והאיש המצורע בגדיו יקרע וראשו יפרע הרי אלו ברוגרים
אברץ צה שוד זחאל בד חאל גאמהש בדרד המצה אבדאל
סרואז ונגיס באידש גפת משרח שודת צה בשנוי קאל
בגדיו כל טמא וגם הוא מטפא והמנגע טמא ולהיות שומרים
גאמהש נגיס הסת כד נגה דאר נזדש נרוי בוד צה מרדאר
גר באז זני פליד גרדי אחתראז שו זאן מרד גדאר
טהרת צרעת באיזוב ותולעת מי חיים נובעת הוא מביא צפרים
פאך כרדן פיס כוהן דאנד מרזנגוש וכרם או סתאנד

F° 188 r°.

בא אב רואן באו בפאשד גונגשך כשד יכי פראנד
ויגלח שערו בשרו עם עורו מגיע במקורו כדרך הטהורים
מוייש בתראשד מרד דלאך בא גושת ופוסת ניסת היץ באך
אונגה ברסד במעדן כד צה באקי כלק או בוד פאך
והבושה סובל אחר כך טובל כמו רב החובל במי היאורים
שרמנדגייש בוד מחילה גסלש ואגבסת אזאן עלילה
אשנאב ברד מתאל גאשו דר נילוס הא כונד טבילה
ושה צריך שנים ושמן לאזנים רגלים וידים וראש המטהרים
דו ברה ארד ובחק בנאלד סייד בר גוש או רוגן במאלד
הר דו פא ודיגר דסתהאייש סרי או פאך שוא רוגן במאלד
ואם נגע בקירות והן שקערורות ולקחו אחרות הכוהנים סוגרים
אגד באשד זכמי נקש בסתה בדיואר סראיש תה נשסתה
אז כשת וגלי תאזה סאזד שוד אז אמר סייד או בסתה
והזב כמצורע שני קרבן אירע וגם שכבת זרע במים נטהרים

F° 188 v°.

דושש שרעש צה אברץ אייד בואקע קרבן או הם דו באייד
צה רילת אב מני אורא נגיס דאן פאכיזגייש בגסל שאייד
יושבת נידותה והזבה אחותה מביאה בטהרתה כזבה [1] תורים
נידה צה שוד דור זשוהר בא דושש נחס מתל כאהר
צון פאך שוד קרבן ארד דו צפני האי כוב מתל גווהר
בגדים לובשים ואחר נגשים בעבודת קדשים ביום הכפורים
כוהן באייד כה גאמה פושד מנבעד בכאר חק בכושד

[1] A, כשבה או תורים ; seulement la traduction persane est d'après B.

משגול שוד בכדמת כאץ דר רוז כיפור או בגושד
חיה ויוף שניהם לכסות את דמהם חיב לירא מהם[1] אב ואם כהורים[2]
חיה ומרג כשתי הר דו אישאן בריז עפר כון האראן בפושאן
זמאדר ופדר באיד בתרסי צנאן אז רב תרסי נה זכישאן
הפאה מחצריך ולקט מקצירך עוללת בצירך לעניים וגרים
כנאר צחרא רא באיד גוזארי תלנגהי זמיני רא שמארי
באנגור וא גוזארי תו תלנגה בדרוישאן וגריבאן כה דארי
וגם פרט כרמך ולשפוט עמך תוכחה ממך לחטאים ומומרים

F° 189 r°.

תלנגה וא גוזארנד רז דאראן המי פורס שרע קומי כש גזאראן
נציחת ואגבסת באיד בגוי ביוון כאר ודיגרי כלאף כאראן
לאהב עם קדש וגם רבעי קדש ולירא ממקדש לכבד המורים
קום כאץ רא דוסת מידאר כאץ הסת צהארם דכל הר דאר
בוד ואגב כה אז מקדש תרסי פתוא דיה רא תו עזתש דאר
אבן מאזני צורפים חייבים שורפים יודע צירופים[3] להטמא ולהרים
תראזו באיידש כו עדל סאזד ואגיב שדה רא בנאר גודאזד
כוהן גדול כה דאנסת אסם אעטם בהר מרדה נתואנד כד בבאזד
הכבוד לקח והכהן יקח בתולה מקח תמימים נבחרים
עזת מנדסת דר זמאנה אן סייד פאך אן יגאנה
או דכל כנד בדכתר בכר בי עייב ברד ובי בהאנה
שמונה ומעלה בקרבנות ועולה לקדש למעלה ולשמור מאמרים
השת רוז גוזשת פיש כש אור קרבן כונש זבהר דאור
כאץ כן זבהר חק תעאלה נגה דאר תו סכן חק באד יאור
בדור זה תפלה כמו קרבן מחילה כמנחה הבלולה בפינו אם שגורים

F° 189 v°.

בדור מא תפלה הא נוישתה צנאן קרבן מנחה סרשתה
צה קרבנות באשד אין מחילה אגר גלדי ברד ערש אן פרשתה
יום ראשון לקדש שביעי גם לחדש וגם חולו קדש ועמר השעורים
בבאיד רוז אוול כאץ סאזי בהפתם נו כני חק אז תו ראזי
חול מועד ניז או רוז כאץ הסת אנדר פייגו תאזה תאזי[4]
ולספור עת קמה להביא פת חמה בשבעה תמימה ליום שסופרים
בוקת ואוה שב האראן שמארי דו נאן גרם מנבעד באיד ארי
בהפת הפתה תמאני הסת ועדה שמארי הר שבה צון קאעדה דארי
צריכים תקנה עצרת ראש השנה שבות בחנינה להתענות כפורים
קראר דאר אחתיאגנד נור דידה עצרת ראש השנה בר גוזידה

[1] Le sujet de מהם est אב ואם dans l'hémistiche suivant.
[2] C'est-à-dire pas plus qu'en qualité de parents.
[3] C'est-à-dire le grand-prêtre.
[4] A, סאזי.

דרין רוזהא באיד תֿבת גירי בכיפּוּר רוזה ואשך דו דידה
יום כּפּוּר שביתה ויום סִכּוֹת כְּמוֹתה עצרת גם אותה ולאחוז תמרים
כּפּוּר ואגִבסת כה סֿבת גירי בסֻכּה תֿבת גיר גרצֿה פֿקירי
עצרת ואגִבסת אז תֿבת גרפֿתן מכֿי כֿרמא באיד דסת גירי

F° 190 r°.

בסכּה לחנות ויובל למנות אין רשאין לשנות תרועה לדרורים
בסכּה זן לשכר באם כֿאנה שמאר יובל בי עֿדר ובהאנה
נדארי רכֿצת תגֿייר כרדן תרועה זן באזאד בי בהאנה[1]
לקדש חמשים ולדון יורשים שדה הרשים קונים ומוכרים
רסיד פנגִאה כֿאץ מי דאן אורא בפורס שרע מיראתֿ המצֿה תורה
אגר אפֿתאד בדסת מרד יורש[2] כֿרידן פדראן באקי וצחרא
להשיב אדמות וגם בתי חומות לעבֵּד האֻמּות יוצא באברים
זמין הא רא בצאחב באז גרדאן ובארו דאר דסת דרדמנדאן
בכדמת בנדה גוי הסת רכֿצת רווד בירון זעייב צֿשם ודנדאן
בערכין כאורה לקדש תמורה טמאה מן התורה חמישית ברורים
גֿיאתֿ אדמי אז רוי דינסת כֿאץ כן אלשי שרע אינצֿנינסת
בהאיים נגִיס גר פיש ארד בגִרם אפֿזודני פנגִ יך יקינסת
בתים ושדות בערך לפדות להטיב המדות ולדון במחירים
שרע כֿאנהא ושרע צחרא צֿון שד גֿיאתֿ באז כֿר אן רא
בכן ניכו כֿצלת רא בעאלם בפורס שרע ודהד קיימתש רא

F° 190 v°.

לעשר מבאים[3] ולשלוח טמאים להתודות חטאים להשקות מי מרים
דה יך מידיה בהאיימי פאך זלשכֿר גאה כֿד בפֿרסת נאפאך
בכֿאנד וִדּוּי מרד כֿטא כאר בתנגִאנד אב תלֿך רא בא כֿאך
יגדל שערו ויגלח נזרו ואדני בעזרו מברך נבחרים
צֿה שד צופֿי מוייש רא רסאנד תראשד שד נגִיס בר גִא נמאנד
כדאוואנד דו עאלם יאורש באד כהן גֿה בגִמע דעא בכֿאנד
בכתף נושאים הפסח לטמאים באייר מביאים ולאכל נשארים
אסבאב הא רא בכתף ארנד נגס הא המצֿה פסח קרבן ארנד
דר מאה אייר צֿארדהם רוז כרנד קרבן ונה באקי גוזארנד
ולתקוע חצוצרות להתענות בצרות בידנו נצורות הַחַלָּה להרים
בהר באבי זני נוע נפירין אגר באשד עזאבי רוזה גירי
בדסת מא ספורדה אז חקיקת אגר חלה דהי בי וקת נמירי
גדילים לקשר והמקדש לשמר ולפדות הבכור עבודה בבחורים
בתורה כרד אז ציצית סִפֿארש במקדש ואגִבסת נגה דארש

[1] A, פסאנה.
[2] *Sic*; il faudrait plutôt דרויש.
[3] *Sic*. Peut-être pour טלאים; la version persane ne parle que d'animaux purs.

אוואל זאד רא באייד וא כׄרידן כונד כׄדמת גׄואן אינסת כארש[1]
ולתת מעשר המלח לחסר לויים לעשר החלב להרים
בייא ודה יך אז מאלת גׄדא כן נמך סאן אז בראי גושת פׄדא כן
לויים ואגׄבנד דה יך ודה יך בלנד כן פיה וקרזתרא אדא כן
שרפת הפרה והיתה לטהרה ולהיות כפרה טמא מת נזהרים
סוזאנדן גאו סרך באייד פאכיזה שדן אזו בשאיד
זבהר כלק באשד אין כפׄארת פליד שדה׳ מרדה פיש נאיד
מי חׄטאת לטהר דין נחלות למהר כבשים תמהר תמידין נבחרים
נגאסהא רא אב פאכי באיד פסר גר ניסת בדכׄתר מאל שאיד
דו ברה׳ כוב בהר הר רוז יכי תמיד צבח יך שאם איד
ביום שבת קׄדש וגם יום החׄדש ימי פסח קׄדש במוסף נספרים
שבת באיד כה כאץ דאני בא רוזהאי מאה אסמאני
איאם פׄטיר כׄאץ באשד בוד ואגב כה תו מוסף כׄאני
מוסף לׄשבועות ולשמע תקיעות במוסף תקועות[2] וגם יום כפורים
בשבועות מוסף ואגׄבי דאן שנו שופר תפלות רא תו מיכאן
ראש שנה הסת מוסף ואגׄב בכפור ניז מוסף רא תמאם כׄאן
בסׄכה גם מוסף שמיני הנוסף להפר נׄדר עף ללוי תן ערים
בסוכׄה ואגׄבסת מוסף כאני רוזי השתם צׄנינסת תא בדאני
צׄה שד נדרת התרה מיפרד אוגׄ בלוי דה שהרהא אז זבאני
רוצח להגלות ליחד ולגלות וללמד ולמלאות תלמידי שגורים
רוד קטאל אלגׄה המגׄה מרדאן יך תאי חק בדאן ופׄאש גרדאן
ביאמוז ודיגר פארא בכן פר רסאן אתמאם שאגרדהא גׄלדאן
שמע קרא במלה הנח ליד תפלה קרקפתא כלולה מזוזות לשערים
שמע משרח בכׄאני צון אזין ביה תפילין דסת צף פיש דלת ניה
תפילין סרת סר גׄמע מי דאן מזוזה רא בדרגה הא קראר דיה
עמים להשמיד לברך בתמיד השלחן כתמיד לכבד הגרים
קומאן פליד יכי תו מגׄדאר צׄה כׄרדי נאן נברך גו בהר גׄבאר
הסת ספׄרה׳ מא מתׄאל תמיד גׄריב ומפׄלסאן רא דוסת מי דאר
לעולם תירא לאל עליון ונורא חבירות בור[3] אסורה דבקות לחברים[4]
בעאלם והם חק מיכן תו פישה בתרס אז טאיק עלוי המישה
רפׄאקת כרדן נאדאן חראמסת בכן וצלת ברב וכן אנדישה
להשבע לאיום להתפלל ביום לעת ערב כיום תפלותיו קורים[5]
סוגנד באסם כיסת מידאן הר צבח נמאז או המי כׄאן
בפישין ובשאם המצׄון צבאחי נמאזש רא בגׄאן ודל תו בר כאן

[1] Le ms. A s'arrête ici.
[2] C'est-à-dire les *tekiot* sont exécutées pendant le *mousaf*.
[3] Ignorant.
[4] Les gens instruits.
[5] Pour קוראים.

להביא הנדר וקרבן בחדר בעל מום בעדר פדהו בטהורים
בהר וקתי כה תו נדרי ביארי בוד דיק חרם קרבן שמארי
אגר שד עיב נאך דר תוי גלה בבאיד וא כרי ופאך ארי
ולשחט טהורה הקדש לבחירה עדים בחקירה שרוף עיר וצרים
שחיטה כן נועי פאך באשד צה כאץ ארי עיבש נבאשד
גואהאן רא תפחס כן תו בסיאר בסואזן שהר ומשתי כאך פאשד
עופות הטהורות בסימן נכרות שני מעשרות לבעל מותרים
כרי מרגי כה פאך ובי זואלנד בסימנש בבין צאחב כמאלנד
גדא כן דה יכי באר דיומין בצאחב הא אן דה יך חלאלנד
לבח מהשני להפריש לעני הלואה תני שמוט חוב חברים
בגירז דה יכי דיומין באר במפלס כן גדא צון הסת דר כאר
בדיה קרז ובמרדם שרע מידיה רהא כן קרז המצון אמר גבאר
נגש אשם ששי(?) צדקה אל תנשי להעניק חפשי עבדים העברים
בגוק ישו אמרסת שו מחצל צדקה רא בעני דיה מתצל
המראהי כן גלאמי שד אזאד אגר עבריסת בגוספנדאן וחאצל
ולשמח יום טוב להראות ברטוב רחוקים יבש טוב[1] ולמנות שוטרים
בעיד שו שאד וכד דלגיר מגדאר רוי גון חג רטובת דאר בר דאר
אגר דורסת ראהת כשך ברדאר אחתסאברא בשבי עיד בגדאר
שמוע משונות[2] והמלך למנות וחוב לשנות ולכתב ספרים
בוד פרץ בשנוי אמר מעלם גמארי פאדשאה באשי מסלם
נושתן ואגבסת בר או דו תוראת יכי באזו ודיגר המצה עאלם
מתנות בהמה להפריש תרומה וצמר קדומה בשוות עוברים
בכשהאי בהאים רא פדא כן תרומה בהר כהן הא גדא כן
צה ברי פשם אול דיה בסיח משמרה רא בראבר תו אדא כן
לנביא לשמוע ועדים לקבוע לזומם לפרוע כחשבו לנכרים[3]
בפיגמבר ראסת בשנו המישה ערי מקלט במרדם ביפישה
גואה גרחרא כאה עקובת זבהר פאך צון כרד אנדישה
הכהן למשוח ושלום לשלוח במודה לפתוח ולמחוד העדים
כהן מסח כן צה שד סרדאר סלאמתי פרסת ודסת נגה דאר
צה כרד אקראר או דר רא גשאייד בפימא גאו דהנד אדם סר דאר
יפת תאר קנויה בכל דיני שביה איש חייב תליה בו ביום קוברים
יפת תאר כרידי זוגה' תוסת בשרע ורדה' נה צון כסי גסת
כסי שד ואגב אן צובה' דאר דראן רוז קבר כן צאפוק וצסת
להשיב אבדה להטיב המדה להקים הפרדה סוסים וחמורים
גם גשתה בדיה בצאחב מאל ניך כן כצלת ניך שוד חאב

[1] Selon le persan, « pour les éloignés, le fruit sec est aussi bon ».

[2] Pour משונים « de ceux qui enseignent ».

[3] *Sic*. Il vaudrait mieux לאחרים; d'après la traduction persane, il faudrait לכשרים.

בר אנגיזאן אסתר צון בכאבד זצארוא דם ואז אסבאן בגיר יאל
והאם לשלח מעקה למתח כתובה לפתוח ועלילות דברים
פרסת מאדר רוד אז אשיאנה בכש דיואר חצאר דור לאנה
צו זן כאהי כתובה דסת או דיה גדאשת עיב סכן רוד בכאנה
מחיב לסקלו אנוסה לתה לו להתקין מקום לו ויתד לחופרים
רוד ואגב בכשתן מיכש אז סנג בכרד בדנאם דו מאל בתר אז ننג
כנד אראסתה גאי דור כימה כנד אז מיך זמיני ריכת אז רנג
רבית גוי כסדר לקים את נדר להאכיל בחדר משרת ושכירים
טלב כסתאן אז גוי בד אנדיש בכן תאבת תו נדר אז חק בינדיש
צה פרזנדאן כרנד דר כאנה' תו אגר ישראלנד מזדור מיינדיש
ושולחה מביתו וישמח עם אשתו להחזיר מאתו עבוט השבורים
צה בד כרד כאנה אש בירון פרסתד שוד שאד וביך כאל או באיסתד
גרוגאן באז גרדאנד בצאחב סתד אז מפלסאן עקב פרסתד
שכר שכיר ביומו השכחה מתומו להכות רע במומו לאים הנערים
מזד מזדור הר רוז באיד דאד במפלס דיה פשתה' ברפת יאד
בזן בד רא ואן עיבי כה דארד בסהמנד גאהלאן בשנידן דאר
ליבם אם רצה לחלץ אם קצה שולחה לחוצה להציל נמסרים
אגר ראזיסת יבום רוי דינסת צה תנג אמד חליצה דין צנינסת
פרסתד או רוד בירון זכאנה כלאץ כרדן זיר דסת אין יקינסת
זכר מה עשה לך מחה ויזנב בך ואמרת באתי לך וירעו המצרים
עמלק רא בבין באתו צה כרד בכן מחו דם ברי כו פתנהא כרד
בגו ביאמדם אין גא כה גפתי בדי כרד מצר ומזד מן רהא כרד
הקדש בערתי ללוי נתתי אני לא עברתי (ב)[מ]דרכי ישרים
בכרדם באטיל מן כאץ זכאנה בלוי וגריבאן זמאנה
נגדשתם פראמוש הם נכרדם זראה מסתקימאן בי בהאנה
להקהל העדה ולכתוב תיעודה להכין את סודה בסיני נאמרים
בסוכה גמע כן תורות כאננד נויסנד הר יכי אורא בכאננד
כננד פהם אותיות וסוד תורה הראנצה גפתה שד סיני בדאננד
אחר כך קבעו רבנן טבעו לבד ששמעו בקולות ואורים
מנבעד נקש כרדנד רוי סנדאן רבנן סכה כרדנד גנג צנדאן
תואי אונך בשנידנד דור כודה באואזהא ואתש דרמנדאן
הנהנה יברך והנוטל וכורך נר שבת לברך ולא יהיו כממרים
ברכה ואגבסת כוש בו צה בויד צה כרד או נאן נברך רא בגויד
צראג שנבה הם דארד ברכה נה צון כוראן יך כנגי במויד
והעירוב לטלטל ולקרא ההלל נר חנוכה מלל מגלה של פורים
בכן עירוב יא טלטול תואני צה רוזהא ואגבסת הלל כאני
בוד עיד צראגאן ניז ואגב מגילה רא בהר פורים כאני
מרבותי למדתי ישרים שמחתי לשם לא כונתי אלא זכרון לדורים
באמוכתם זרב ודארם או יאד סכי ומסתקימאן כרדה אם שאד

באסם ואואזה נית נבסתם צה יאד ארנד גוינד רחמתש באז'
עולמית שתיקה תורנית מתוקה המצוות כאבוקה אבל תורה אורים
בדניאי באיד בוד כאמוש מכן שיריני תורה פראמוש
בוד מצוותהא מאננד משעל תורה צון רושנאי כאנדנש
תנה לנו רוחה ולחג בשמחה להקריב המנחה כבשים עם פרים
רואחית בדיה אזאד גרדים כנים חג ובוד דלשאד גרדים
קרבן מנחה ביארים פיש מזבח ברה וגאו והרצה יאד כרדים
מהר לנו גאולה לקבץ עם סגולה מפזרים בגולה זקנים ובחורים
בכן תעגיל גאולה רא בבינים שוים גמע וביך גא מא נשינים
פראגנדה שדים זמין קומאן גואן ופיר אשתיאק המינים

שמס וקמרש תא דרכשד פאים זבדי גהאן נלכשד
אז כרדה' כד שדם פשימאן גנה כאר פשימאן רא בבכשד
זפרמאן הא ביתי צנד גפתם באלמאס סכן מן לעל ספתם
יכא יך רא צנין רדיף תורה זבהר עאמיה מן געדה רפתם
טופאן זדגי במתל נוחם אנדר דו גהאן המין פתוחם
הרכס כה בכאנד בית הארא בכאנד פאתחה' אז בהר רוחם
תם מצות עשה בעזרת צור מחסה

INSCRIPTIONS HÉBRAÏQUES EN BRETAGNE

Deux inscriptions hébraïques, l'une du XVIe siècle, l'autre du XVIIe, tout récemment découvertes dans le département du Finistère, méritent d'être publiées pour l'intérêt qu'elles présentent sous plus d'un rapport. D'une façon générale, elles servent à constater la présence, au moins momentanée, de certains Juifs dans cette partie de la Bretagne à une époque où depuis trois ou quatre siècles ils n'étaient plus admis.

I

A Quimperlé, sur une pierre en albâtre ayant 62 centimètres de hauteur sur 40 centimètres de largeur et 0,8 centimètres d'épaisseur, se trouve une inscription hébraïque, composée des douze lignes suivantes :

שאו שרים בקול צירי[ם]
שיר השירים אשר לשלמ[ה]
אבן יוצב :: עלו מצב
להיות נצב את [של]מה
לשור עובר בכל עבר
ינהה גבר בתוך עמו
אשר עלה שמו מעלה
נשא ונעלה כה"ר שלמה
בֹּכֹר יעקב צמאחש
זכרו ליחס בבני עמו
שנת הֹשֹׁלֹד יאֹ אב המר
לשכון אמר שלמה

M. Mayer Lambert a bien voulu nous donner cette traduction du texte, accompagnée de notes.

1. Entonnez, chanteurs, avec une voix de douleur,
2. Le Cantique des Cantiques qui appartient à Salomon.

3. Qu'une pierre soit placée sur lui en monument
4. Pour subsister, avec Salomon,
5. Afin que voie tout passant, de tout côté,
6. Que l'homme soit déploré au milieu de son peuple,
7. Dont est monté le nom en haut,
8. Elevé et sublime, le sieur Salomon,
9. Fils de R. Jacob Semahes.
10. Tel est son souvenir généalogique au milieu de son peuple,
11. Année 5334, le 11 Ab[1] (?)
12. A dit à Salomon de reposer.

Le haut de la pierre est disposé en fronton triangulaire, dont le sommet est occupé par une rosace, laquelle coupe en deux parties la formule d'eulogie, qui d'ordinaire constitue la fin de l'épitaphe : c'est l'abrégé ת׳נ׳צ׳ב׳ה׳ « que son âme soit enveloppée dans l'enveloppe de la vie » ! Nous n'avons jamais rencontré cette formule d'épitaphe ainsi placée en tête.

A la suite vient l'inscription, qui se compose de six distiques, divisés en quatre hémistiches. Les trois premiers hémistiches riment dans les distiques un à quatre. Dans les deux derniers distiques, le premier hémistiche ne rime pas avec les deux suivants. Le dernier mot des distiques est toujours שלמה (1, 2, 4, 6), ou עמו (3, 5).

Ligne 1. — Le *yod* de שרים est cassé. Le mot צירים a été abrégé ; mais la dernière lettre qui manque, faute de place, peut aisément être devinée par le contexte et par la rime.

Ligne 2. — La dernière lettre, qui manque aussi faute de place, ne souffre pas de doute : c'est un ה, aisé à rétablir, comme ci-dessus ligne 1.

Ligne 3. — Le premier hémistiche n'étant pas assez long, on a mis quatre points ∷, pour remplir le blanc.

Ligne 4. — Du dernier mot deux lettres ont disparu ; ce sont évidemment les lettres של. On voit encore une trace du ש ; la dernière lettre, un peu mutilée à gauche, est un ה, non un ר, qui serait beaucoup plus arrondi. Le petit jambage du ה, qui est tombé, manque de même au second ה du mot ינהה de la ligne 6.

Ligne 9. — Le nom צמאחש, qui rime avec ליחס de l'hémistiche suivant, a la désinence *es*, fréquente en espagnol et en portugais (nous dit M. Drouin) pour désigner la descendance, « fils de », comme les finales *ski* en polonais, *wicz* ou *off* en russe, *djian* en arménien. L'ancêtre du défunt se nommait donc *Cémah*.

Ligne 11. — On ne peut guère traduire autrement le mot המר,

[1] Soit le 29 juillet 1574.

que par « le Seigneur », car il faut un sujet au verbe אמר de la dernière ligne, au lieu d'en faire un adjectif, « amer », qualifiant avec à propos le nom de mois Ab, qui précède immédiatement.

Ligne 12. — L'expression complète est une allusion à I Rois, VIII, 12, où Salomon dit : « Dieu a parlé de résider ». Ici, c'est Dieu qui dit à notre Salomon de résider, autrement dit : de reposer dans le Paradis. Il faut sans doute lire אל שלמה. Une brisure aura fait disparaître le ל, qui était peut-être lié à l'א, soit en une lettre : ﬧ.

Heureusement les lacunes sont peu importantes. M. Cougoulat, tapissier à Quimperlé, propriétaire de la pierre, l'a trouvée placée sous son escalier depuis de longues années. La maison qu'il possède par héritage avait appartenu, avant l'acquisition qu'en a faite son père, à un menuisier entrepreneur, lequel a dû apporter la pierre chez lui, probablement, à la suite d'une démolition de l'immeuble.

L'inscription est en relief, et les lettres sont si saillantes, qu'elles semblent n'avoir jamais été exposées aux intempéries de l'air. La pierre a dû rester des siècles dans une chapelle ou dans un caveau, car, si elle s'était trouvée dans un cimetière depuis de si longues années, l'inscription serait effacée.

Il n'est pas probable que, parmi le petit nombre de coreligionnaires du défunt qui l'auront enterré là, il se soit trouvé un écrivain capable de composer cette épitaphe rimée, ni un lapicide assez habile pour l'exécuter en relief sur albâtre. On a sans doute fait venir de la Hollande soit des artistes, soit la pierre toute prête, aussi bien que, de nos jours, dans des circonstances solennelles, les Juifs d'Espagne s'adressent à leurs frères de Bayonne, pour graver les inscriptions funéraires en hébreu que l'on peut voir au cimetière de Madrid.

II

La seconde inscription est bilingue, semi-hébraïque et semi-portugaise. Quoique de cent vingt ans plus jeune que la première, elle est beaucoup moins bien conservée. Elle se trouve à Landerneau, au milieu de la chapelle de l'hospice des vieillards tenu par les sœurs de Saint-Joseph, gravée sur une dalle en granit qui est scellée horizontalement dans le parquet, à l'entrée du chœur. Malheureusement, juste au-dessus de cette dalle, qui a une longueur de quatre-vingt-onze centimètres sur une largeur d quatre-

vingt-six centimètres, s'ouvre une grille qui sert de séparation entre l'autel et le reste de la chapelle : la porte de cette grille touche presque le sol et frotte la pierre à chacun de ses mouvements, au grand détriment de l'épitaphe. Un visiteur de la chapelle avait essayé de copier l'épitaphe ; mais pas un mot de sa transcription de l'hébreu n'offrait de sens. M. Léon Brunschwicg, qui le premier en a reçu communication, a bien voulu me la signaler. Une tentative faite ensuite par un photographe n'a pas réussi. En vain, à la suite de l'intervention de M. le capitaine du génie Raymond Weill auprès du maire de la localité, M. le docteur Kermarec, celui-ci a fait faire par l'architecte municipal un calque de l'inscription ; ce calque montre seulement combien les lacunes sont nombreuses. C'est que la pierre a été endommagée encore d'une autre façon, comme l'ont signalé les sœurs de l'hospice : au bas de la partie hébraïque de l'inscription, des lettres ont disparu à la suite d'un grattage opéré pour enlever une tache produite par des gouttes d'huile. Cependant, nous étant rendu à Landerneau, nous avons pu, en comparant les vestiges de ces lettres avec la partie portugaise bien conservée, reconstituer les lacunes du texte. Le voici en entier :

מצבת
לכורת[1] הבחור יצחק מלוגרדו די ליאון
שנהרג במלחמת הצרפתים ביום ששה
לחדש אב שנת התנד לב׳ עולם ר׳מ׳כ׳
תנצ[בה]

S

Do Malogrado de Ishack
Machoro de Liaõ que mata
raõ os francezes em defença
da Ilha em 6 de AB[2] A. 5454.
Que Deos aõa recolhido sua
alma com piãdade[3].

C'est là un exemple unique en France, du moins à notre connaissance, d'une épitaphe semi-hébraïque, semi-portugaise[4], et il faut aller en Hollande, à Oudekerke, pour trouver trente pierres

[1] C'est le mot קבורת, défiguré.

[2] Soit le 27 juillet 1694.

[3] *Sic*, avec a, au lieu du moderne « piedade ».

[4] Exception faite d'une inscription espagnole sur une tombe juive du cimetière de Bayonne (Henry Léon, *Hist. des Juifs de Bayonne*, p. 215), et de deux inscriptions portugaises du même lieu, découvertes par M. Julien Vinson.

similaires ; voir Henriquez de Castro, *Keur van grafsteenen op de nederl. portug. israeliet. Begraafplaats te Ouderkerk*, Amsterdam, 1886, fol.). Cette publication peut aider à lire les mots qui, dans la présente épitaphe, sont imparfaits ou presque effacés.

Ainsi, à la fin de la 3e ligne, il n'y a que des vestiges des trois lettres ומכ ; en les comparant avec le n° 17 de cet ouvrage nous avons reconnu les initiales des mots [1] : והיתה מנוחתו כבוד, « son repos, ou la paix dont il jouira, sera glorieux » ; la présence de deux eulogies [2], qui se suivent, se remarque dans ce même n° 17, de date postérieure [3].

L'inscription en portugais n'est pas une version littérale de la partie hébraïque ; mais elle précise ce que la première partie énonce en termes trop vagues. La lettre S (initiale du mot *Sepultura*), mise en tête de l'inscription, pendant du premier mot hébreu מצבת (stèle), est assez fruste ; aussi ni la première copie faite à main levée, ni le calque exécuté par l'architecte de la municipalité ne contiennent cette lettre, ce qui a rendu le premier mot *do* (de) incompréhensible.

Ligne 1. — L'orthographe du prénom *Ishack* se retrouve littéralement dans les inscriptions d'Henriquez de Castro, au n° 19.

Ligne 2. — La transcription *liaō*, avec la prononciation nasale de la voyelle finale (= *on*), donne avec précision la lecture du mot hébreu ליאון, dernier mot de la première ligne hébraïque, que l'on serait tenté de prononcer *Léon*. Ce nom géographique, qui rappelle une province d'Espagne, indique dans l'espèce un territoire français, la partie sud-ouest du département du Finistère, ou l'arrondissement de Brest, englobant Landerneau. C'était, avant 1790, l'évêché de Léon. Or, ce nom local, ajouté à celui d'Ishack Machoro, selon la prédilection des Ibériens pour la particule nobiliaire, a probablement été conservé par la famille du défunt, laquelle a sans doute érigé la stèle à son parent victime de la guerre. Ce qui le fait supposer, c'est que moins de dix-huit ans plus tard, on retrouve ce nom dans un document de procédure. En effet, le 27 février 1712, un arrêt de défaut est rendu à la requête du procureur du roi par le siège présidial de Nantes contre les « Juifs Anthoinne Rodrigue, sa femme, leur fils David Rodrigue et *Du Lion* », sans que rien indique pour quels motifs ils étaient alors recherchés [4].

[1] Isaïe, XI, 10.

[2] La seconde est la formule habituelle תנצבה ; les deux dernières lettres conservées font deviner les trois premières.

[3] La première eulogie y est en toutes lettres.

[4] Archives du greffe du palais de justice de Nantes : « plumitif du greffier criminel, commencé le 30 novembre 1701 », cité par M. Brunschwicg, *Revue*, t. XXXIII, p. 92

Ligne 3. — Tandis que, dans le texte hébreu, l'expression « qui a été tué dans la guerre des Français » est vague, les termes portugais « que matarao os francezes » disent nettement qui a tué ce jeune homme. Par là nous savons à quel camp il appartenait. On sait qu'en 1694 la flotte anglo-batave attaqua deux ou trois fois les côtes de France. Après que Château-Regnaul eut quitté Brest et la rade voisine de Bertheaume, à l'extrémité occidentale de la côte de France, avec trente-cinq vaisseaux faisant route vers le Sud, Malborough amena des troupes considérables pour attaquer le port de Brest; mais ce fut sans succès, car Vauban, quoique venu à la hâte, était arrivé assez à temps pour défendre formidablement cette position [1], déjà naturellement formidable. Il se peut que notre Ishack Machoro ait été appelé comme pilote sur l'un des navires lancés à l'effet de forcer le goulet situé à l'entrée du port de Brest : la flotte fut écrasée le jour de la bataille de Camaret [2], le 18 juin 1694.

Ligne 4. — Le mot *Ilha* était assez embarrassant. Sous ce nom les dictionnaires géographiques ne désignent que deux endroits du Brésil. De quelle île donc, du voisinage de Landerneau, peut-il bien s'agir? Est-ce l'île « ronde » ou l'île « longue », sises toutes deux devant l'entrée de Brest? L'une et l'autre étaient défendues par les Français, lorsque le jeune Portugais a tenté, avec plus de témérité que de succès, de contribuer à leur conquête. Puisque l'île appelée « longue » est en fait une presqu'île, on a pu appeler aussi inexactement « île » la presqu'île de Camaret, où le commandant de la flotte anglo-batave a vu succomber presque toutes ses troupes. C'est là qu'après la bataille se trouvèrent des blessés en masse; de là notre Ishack, mortellement blessé, fut transporté à l'intérieur des terres, dans un lazaret, où il succomba cinq semaines après.

Ligne 5. — Le mot *asa*, dont l'*s* est agrémenté d'un *tilde* et d'une cédille, est une vieille forme portugaise pour *aia* = *haja* (le français *ait*), comme a bien voulu nous l'expliquer M. Leite de Vasconcellos. L'ensemble de l'eulogie correspond tout à fait à la formule finale de l'hébreu.

Moïse Schwab.

[1] Voir, entre autres, Henri Martin, *Histoire de France* (éd. de 1850), t. XVI, p. 257-8.

[2] George Toudouze raconte cette journée dans la *Revue d'histoire ancienne et contemporaine*, 1899, I, pp. 259-270.

NOTES SUR L'HISTOIRE DES JUIFS EN ESPAGNE

I. La Persécution des Juifs a Cordoue en 1391.

La grande persécution des Juifs, qui, suscitée par les prédications de l'archidiacre Ferrand Martinez, se répandit en 1391 par toute l'Espagne, partit de Séville. Les massacres, qui ruinèrent le 6 juin la florissante communauté de Séville, gagnèrent Cordoue, où l'égorgement se pratiqua huit ou neuf jours plus tard[1].

Cordoue, avec son commerce étendu, son industrie brillante, ses vingt-huit faubourgs et ses magnifiques palais, surnommée la parure du monde, avait, à l'instar de Tolède, Saragosse, Barcelone et autres cités espagnoles, une ancienne grande « juderia », dont il est impossible de déterminer exactement l'étendue. La porte d'Almodavar, appelée au temps des Maures « Bab Yehoud » (porte des Juifs), conduisait dans l'ancienne « Calle de los Judios » (rue des Juifs), qui aujourd'hui porte le nom de « Calle de Maïmonides » (rue Maïmonide). Elle formait le centre de la juderia, laquelle comprenait encore les « Calles de los Manriques » et « de los Deanes » près de la vieille cathédrale, ainsi que d'autres rues. Dans la « rue des Juifs » se trouvait la synagogue, terminée en 1315, qui, grâce aux efforts du R. P. Fidel Fita, a été retrouvée il y a environ vingt ans. Il va sans dire que ce n'était pas la seule synagogue qui existât dans la grande et riche communauté de Cordoue, et il est inutile de s'appuyer, pour le démontrer, sur la dénomination de *Miqdasch meat* (petit sanctuaire) sous laquelle la synagogue en question est désignée dans l'inscription : chaque synagogue est appelée *Miqdasch meat*. Comme tous les quartiers juifs, celui de Cordoue était entouré de murs et surveillé par des

[1] Sur les massacres à Cordoue nous ne possédons pas de date. Le roi en fut informé à Ségovie, où il arriva le 17 juin 1391. Comme la persécution de Séville eut lieu, d'après Zuniga, *Anales de Sevilla*, II, 237, le mardi 6 juin et que de là elle se propagea sur Cordoue (voir la note suivante), il faut la fixer avant le 17, donc au 14 ou au 15.

archers. Il y avait aussi un castel, qui probablement datait de l'époque mauresque.

Sous prétexte de convertir les Juifs au christianisme, les Cordouans — et non seulement le peuple, mais aussi des personnes de vieille noblesse et du clergé — pénétrèrent dans la juderia et dans le castel, où les Juifs s'étaient réfugiés. Leur chef, comme on le suppose non sans fondement, était un homme de si haute condition que les juges n'osèrent pas le punir.

Avec une furie sauvage la populace se rua sur les Juifs. Au bout de quelques heures, boutiques et maisons furent mises à sac et réduites en cendres ; enfants et vieillards furent égorgés sans pitié. Dans les rues et les synagogues les cadavres gisaient par monceaux. Près de deux mille Juifs périrent, beaucoup d'autres se firent baptiser[1].

Le roi D. Enrique, qui regardait l'opulente juderia comme sa propriété et qui ne l'appelait pas autrement que « ma juderia », n'en apprit pas la destruction sans douleur. Les contributions s'en trouvaient fortement réduites. Le roi sévit donc contre la ville avec la dernière rigueur, ainsi qu'il ressort des documents publiés récemment par D. Rafael Ramirez de Arellano et empruntés aux archives municipales de Cordoue[2].

Le roi ouvrit une enquête sévère et châtia gravement les fauteurs; beaucoup furent, sinon suppliciés, du moins envoyés en exil. En raison du pillage des Juifs et de la destruction du quartier juif et du castel, les émeutiers durent acquitter une somme de 40,000 doublons d'or, somme énorme pour l'époque. Cet argent n'était pas destiné à dédommager les Juifs que le pillage avait plongés dans l'extrême misère, mais à être versé dans la cassette royale. La somme imposée paraît avoir été primitivement plus considérable et avoir été, lors du séjour du roi à Cordoue, en décembre 1395, réduite à 40,000 doublons d'or, à la suite d'une entente avec la ville[3].

La municipalité usa de tous les moyens pour esquiver les obligations qui lui étaient imposées. Cinq années après l'événement, elle représente au roi qu'au tumulte avaient pris part des personnes

[1] Le contemporain Don Hasdai Crescas parle de la persécution de Cordoue dans sa missive (imprimée par Wiener dans le *Schévet Jehouda*, p. 129 ; voir aussi *Monatss.*, XVI, 317) : משם (מסבילאה) יצא אש ותאכל את (כל) ארזי הלבנון העיר הקדושה קהלת קורטוב"ה וגם שם המירו רבים ותהי לחרבה.

[2] *Boletin de la r. Academia de Historia*, XXXVIII, 303 et suiv.

[3] ... cuando yo estube en la dicha ciudad, en nombre del consejo della, sobre razon de la convenencia que commigo ubisteis sobre razon del robo de la juderia de la dicha ciudad, *Boletin*, 303.

de haute noblesse et des dignitaires, qui, grâce à leur position et à leurs parentés, ne pouvaient être contraintes au paiement. Le roi devait donc envoyer à Cordoue un « juge forain » (juez de fuera) avec pleins pouvoirs royaux, qui, avec l'aide des fonctionnaires municipaux, recouvrerait les amendes. Effectivement, le roi confia à l'ancien juge d'instruction D. Pedro Martinez cette difficile mission. Mais, malgré ses efforts, 10,000 doublons seulement rentrèrent. Cependant, le reste de la somme s'accroissait par suite des frais d'entretien du commissaire royal et d'autres dépenses. Afin de déterminer le roi à renoncer au reste, la municipalité résolut d'envoyer une personne de confiance au régent, qui le prierait instamment de s'en tenir là, eu égard aux dépenses causées par le séjour du roi à Cordoue et par l'entretien du commissaire et de son secrétaire. Le 25 avril 1398, le roi repoussa la demande et déclara qu'il ne consentirait pas à la diminution d'un maravédi. Quant à dédommager les Juifs dépouillés et les enfants des Juifs massacrés, ni le roi ni la municipalité n'y songèrent un instant.

En 1400, une épidémie éclata à Cordoue, qui, de mars à juin, fit sept mille victimes. Beaucoup de ceux qui avaient pris part à la persécution des Juifs périrent ; beaucoup des condamnés avaient, pour échapper à l'épidémie, pris la fuite. Dès lors, il n'y avait pas lieu de penser à récupérer les 4,500 doublons d'or réclamés par provision. La municipalité tenta une nouvelle démarche auprès du roi pour obtenir qu'il renonçât au reste. Mais le roi tint bon. A la date du 20 mars 1401, il décréta que les biens saisis seraient immédiatement mis en vente et que les héritiers des défunts seraient contraints au payement des sommes imposées à leurs parents. Tous ceux qui avaient quitté la ville devaient être forcés à acquitter leur dû dans leurs résidences provisoires ; s'ils étaient sans ressources, on devait s'emparer de leur personne, les conduire à Cordoue et les garder prisonniers jusqu'à ce qu'ils eussent rempli leurs obligations [1].

Plus le roi pressait pour le paiement de l'amende, plus les Cordouans résistaient. Toutes les menaces restèrent sans effet. Sur ce, D. Enrique mourut à la fin de l'année 1406. Les meurtriers des Juifs demeurèrent impunis.

[1] *Boletin*, XXXVIII, 309 et suiv.

II. Les auto-da-fé a Cordoue.

Pendant plusieurs siècles Cordoue vit chaque année se dresser deux grands auto-da-fé et presque chaque mois de petits. Dans ces petits auto-da-fé ne paraissaient ordinairement que dix à vingt personnes en habits de pénitents. Le nombre des relations imprimées qui racontent ces faits est proportionnellement infime.

Parmi les nombreux auto-da-fé qui furent célébrés à Cordoue, dans la pleine acception du terme, l'un des plus fameux est celui du 29 juin 1665. Il y parut cinquante-cinq personnes, dont trois étaient condamnées au bûcher; quinze furent brûlées en effigie; vingt et un hommes et femmes furent exposés avec le san-benito. En ce jour, Jorge Mendez de Castro, un Portugais, qui habitait Cordoue, monta sur le bûcher avec sa femme; Domingo Rodriguez de Caceres, qui avait été également condamné à la mort par le feu, fut, par grâce et pitié, étranglé d'abord, puis jeté dans les flammes.

L'auto-da-fé était regardé comme une grande fête, pour laquelle les chevaliers et les représentants des localités voisines recevaient des invitations. Par une députation spéciale les chevaliers et les grands de la ville de Xérès de la Frontera avaient été solennellement invités au grand auto-da-fé de Cordoue; ils acceptèrent l'invitation avec joie. On réserva les fenêtres des maisons situées à proximité du tribunal de l'Inquisition et du lieu du supplice aux plus nobles de la ville et à leurs femmes. Le sexe tendre se réjouissait au spectacle d'un auto-da-fé comme à celui d'un combat de taureaux.

Lors du grand auto-da-fé du 29 juin 1665, qui dura du matin sept heures à neuf heures du soir, la ville s'était préoccupée de pourvoir à la faim et à la soif des inquisiteurs et dignitaires de l'Eglise, de la cour, des chevaliers et des grands. On comprend à peine aujourd'hui comment ces hommes pouvaient, lors de la proclamation de la sentence, avoir l'âme et le cœur assez solidement assis pour absorber une telle quantité de nourriture. On consomma quatre veaux, huit gros jambons, trente livres de viande de mouton et de truffes, cent quatre-vingt-six poulets, de grands paniers remplis de cerises et de pommes, une masse de biscuits, de confitures, etc., et avec cela du vin et d'autres boissons à profusion. En la circonstance, la ville de Cordoue dépensa des sommes considérables. D. Rafael Ramirez de Arellano a retrouvé dans les

archives de la ville de Cordoue le compte détaillé de ces dépenses et il l'a publié; c'est là une contribution importante à l'histoire de l'Inquisition [1]. L'auto-da-fé du 29 juin 1665 entraîna des dépenses qui ne s'élevèrent pas à moins de 392,616 maravédis. Si chaque auto-da-fé a coûté aussi cher, on conçoit que la situation financière du pays soit devenue si florissante! Les prisonniers de l'Inquisition n'étaient pas à la charge de l'Etat; ils devaient suffire eux-mêmes à leurs dépenses. Lorsqu'ils ne possédaient rien, ils s'obligeaient à acquitter les frais de leur entretien, dès qu'il leur serait possible de le faire. Beaucoup languissaient pendant des années dans les prisons de l'Inquisition, n'ayant pour se soutenir que le pain et l'eau [2].

D. Luis Maria Ramirez de las Casas Deza a réuni les auto-da-fé tenus à Cordoue et il les a publiés à Cordoue en 1639 sous le pseudonyme de Gaspar Matute y Luquin [3]. D. R. Ramirez de Arellano y a ajouté ceux qui avaient échappé à D. Luis Maria [4].

Lors de l'auto-da-fé du 6 juillet 1666 parurent vingt-trois judaïsants, hommes et femmes. Le 12 avril 1722, d'après la *Relacion* imprimée, Diego de Herrera, âgé de cinquante-cinq ans; Juan Nicolas Lopez de la Peña, âgé de vingt-sept ans; Catalina de Reyna y Medina, âgée de cinquante-huit ans, veuve de Francisco Gabriel de Torres de Bordeaux, et Antonio Gabriel de Torres, son fils, âgé de vingt-quatre ans, furent brûlés vifs pour pratique du judaïsme. Ce dernier, près de la mort, implora la grâce de Dieu et ne permit pas au bourreau de lui lier les jambes. La douleur de ce jeune homme de vingt-quatre ans fut « un sujet de grand plaisir et d'édification », comme il est dit expressément [5]. Sept autres personnes furent condamnées à la prison perpétuelle; l'une d'elles était Josépha de Torres, parente de celui qui avait été brûlé.

Le 13 juin 1723, cinq personnes : un commerçant âgé de soixante-trois ans, Miguel de Soto y Herrera, de Bordeaux; les marchands de soieries, Juan Fernandez Dias, de Colmenar près Malaga, et Juan Félix Fernandez de Grenade; Simon de Molina de Malaga, âgé de soixante-quatre ans, et un jeune cordonnier furent brûlés à Cordoue pour avoir pratiqué le judaïsme. Diego Antonio Muntañes, qui était mort à soixante ans dans une prison de l'Inquisition, fut brûlé en effigie; plusieurs de ses proches, ainsi que

[1] *Boletin de la r. Academia de Historia*, XXXVIII, 171 et suiv.

[2] *Boletin*, 205 et suiv.

[3] *Coleccion de autos generales y particulares de fe, celebrados por el tribunal de la Inquisicion de Cordoba*, Cordoba, Noguer y Mante, 14 de Mayo 1639, et non 1636, comme l'indique M. Adler dans *Jewish Quarterly Review*, avril 1901, p. 429.

[4] *Boletin*, p. 164 et suiv.

[5] Gran consuelo y edificacion de todo el pueblo.

la femme de Juan Fernandez Dias, furent condamnés à la prison perpétuelle.

Dix mois après, le 23 avril 1724, Maria Fernandez, femme de Juan Félix Fernandez ci-dessus nommé, qui mourut « en observant fidèlement la loi mosaïque », fut brûlée en effigie avec son père, Francisco Fernandez, et deux autres personnes, tandis que Bernardo Philipp de Soria de Caceres, Diego Joseph Ramos dit Diego de Acosta, un Portugais, et deux autres marranes étaient brûlés vifs. Seize judaïsants, parmi lesquels les médecins Diego del Aguila et Gabriel de Anabia, ainsi que Margaretha Pimentel de Flandres, âgée de quarante-deux ans, furent condamnés à la prison perpétuelle [1].

Ce n'est que vers la fin du XVIIIe siècle que se tint à Cordoue le dernier auto-da-fé.

M. KAYSERLING.

[1] La *Relacion* de cet auto-da-fé a été imprimée.

NOTES ET MÉLANGES

DE LA CONSÉCRATION

(LÉVITIQUE, XXVII, 1-24)

Le dernier chapitre du Lévitique contient les règles relatives à la consécration des personnes, des meubles et des immeubles. Ces règles, en elles-mêmes fort simples, présentent cependant des obscurités, parce que le texte n'indique pas nettement ce que deviennent les biens consacrés et pourquoi il est nécessaire d'en estimer la valeur. Nous allons, pour essayer de résoudre ces difficultés, passer en revue les différents cas de consécration figurant dans ce chapitre.

Premier cas : Consécration des personnes (v. 1-8). Le texte détermine la valeur d'une personne d'après son sexe et son âge. Si le donateur est trop pauvre, le prêtre réduit la taxe. Il va de soi que celui qui consacre sa personne n'a qu'à payer au sanctuaire la somme fixée par le texte et que lui-même reste maître de son corps.

Deuxième cas : Consécration d'une bête qu'on peut offrir sur l'autel (v. 9-10). Une fois son engagement prononcé, le donateur n'a plus le droit de changer la bête pour une autre. Le texte ne dit pas ce qu'on doit faire de la bête. D'après le *Mischna* (*Schequalim*, IV, 7), quoique d'ordinaire les consécrations non explicites soient destinées à la caisse du temple (*Temoura*, VII, 2), ici la bête est consacrée pour l'autel. Selon R. Eliézer, on vend la bête pour offrir avec son produit des sacrifices, et la bête elle-même doit être offerte en sacrifice par son acheteur. D'après R. Josué, la bête, si c'est un mâle, est offerte sur l'autel (pour le service du temple). M. Wogue, *Pentateuque, a. l.*, écrit : « L'animal offrable

qu'on aurait voué à la caisse du temple, c'est-à-dire dont on aurait offert le produit à cette caisse, est « chose sainte », en ce sens que, si on le rachète, on n'en a pas la disposition, mais il doit être sacrifié. » Il est curieux que M. Wogue, si fidèle d'ordinaire à la tradition talmudique, ait donné comme explication normale un cas présenté par le Talmud comme illégal (v. Maïmonide, *Hilkhot Arakhin*, v, 5), à savoir celui où le donateur dit clairement que l'animal est destiné à la caisse du temple. C'est seulement dans ce cas qu'il peut y avoir rachat. Quoi qu'il en soit des interprétations talmudiques, le texte ne disant pas que la valeur de la bête doive être estimée et ne parlant pas de rachat, il en résulte que la bête consacrée est purement et simplement remise aux prêtres, qui l'utilisent pour les sacrifices. Telle est aussi l'opinion des exégètes modernes (v. Dillmann, *a. l.*).

Troisième cas : Consécration d'une bête impropre à l'autel (v. 11-13). La bête est présentée au prêtre, qui en estime la valeur. Le propriétaire a le droit de la racheter en ajoutant un cinquième. M. Wogue écrit : « L'animal sera vendu (pour l'usage commun et au profit de la caisse sacrée) au prix fixé par le prêtre ni plus ni moins. » Knobel, suivi par Dillmann, s'exprime ainsi : « La bête ne devient pas sacrée, mais passe, au moyen de la vente, dans une main étrangère. » On voit ici que l'interprétation talmudique, qui répond plutôt aux nécessités de la pratique qu'à celles de l'exégèse, a pénétré même dans la critique moderne. Le texte lui-même ne parle pas de la vente de l'animal. Si le prêtre doit estimer la valeur de la bête, c'est parce que le propriétaire peut demander à la racheter, et qu'il est bon qu'un accord, fait au moment de la donation, écarte les difficultés pour l'avenir. Mais il nous paraît inadmissible que la taxation faite par le prêtre lie à tout jamais le sanctuaire lui-même. Il est plus naturel de penser que la bête est remise au sanctuaire, qui l'utilise à son gré. Si le propriétaire veut la reprendre au sanctuaire, il doit la racheter en payant un cinquième en sus du prix fixé immédiatement par le prêtre.

Quatrième cas : Consécration d'une maison (v. 14-15). Le prêtre estime la valeur de la maison et, si le propriétaire la rachète, il est tenu de donner un cinquième. Le mot כן יקום du verset 14 a évidemment le même sens que כן יהיה du verset 12. La valeur, une fois fixée, ne pourra être modifiée quand plus tard le propriétaire voudra racheter sa maison. M. Wogue traduit כן יקום : « la maison sera acquise » et ajoute en note : « à toute personne *tierce* qui voudra l'acheter, le produit étant affecté, selon le vœu du donateur, à la caisse du temple, c'est-à-dire, explique toujours le Talmud, à l'entretien de l'édifice ». L'explication de יקום nous

paraît fausse, et le texte ne parle pas plus de vente ici que plus haut. Dillmann dit aussi que la maison doit être vendue, et commet la même erreur que M. Wogue pour יקום, car il renvoie à xxv, 30, où il y a וקם... לקונה. Le complément לקונה donne là au verbe קום un sens tout autre que dans notre passage.

Cinquième cas : Consécration d'un champ patrimonial (v. 16-21). La valeur d'un champ est fixée à cinquante sicles pour une superficie où l'on sème un *homer* de blé et pour une période jubilaire complète. Si la période jubilaire est plus ou moins avancée, la valeur du champ en sera d'autant réduite [1]. Si le propriétaire rachète le champ, il ajoute un cinquième et le champ lui appartient. Mais s'il ne le rachète pas *et s'il a vendu le champ à un étranger*, il ne sera plus racheté. Au jubilé, le champ sera consacré à Dieu, comme une terre interdite, et appartiendra au prêtre.

Les mots que nous avons soulignés sont obscurs, car ils semblent se rapporter au donateur ; mais comment le donateur peut-il vendre un champ qui ne lui appartient plus ? D'après M. Wogue, le champ consacré est vendu par la caisse du temple et appartient à l'acheteur jusqu'au jubilé. Avant cette vente, le donateur a droit de rachat, mais, après, il est déchu de son droit (ואם מכר se rapporte à l'administrateur de la caisse du temple). D'après Dillmann, le propriétaire paye le prix du champ et le garde à la condition de ne pas le vendre à autrui. S'il le rachète, il paye un cinquième en plus. Mais s'il ne le rachète pas et qu'il le vende cependant à un autre, le champ appartient au sanctuaire au moment du jubilé. Cette interprétation est tout à fait forcée. En effet, si le propriétaire garde le champ, pourquoi ne peut-il pas le vendre ? et s'il ne lui appartient pas, pourquoi le garde-t-il ?

Les commentateurs rabbiniques ne semblent pas être d'accord sur ce que devient le champ. Maïmonide (*ib.*, IV, 20) écrit que, si le donateur rachète le champ avant le jubilé, le champ lui fait retour. Raabad, dans ses *hassagot*, déclare qu'il ne comprend pas cette expression de Maïmonide, puisque le propriétaire a le champ. L'observation de Raabad prouve que, d'après lui, le propriétaire paye le champ et le garde, mais Maïmonide admet, sans aucun doute, que le champ est cédé à l'intendant du temple. Il n'y a, en effet, aucune raison pour que le propriétaire le garde.

Ici, malgré la construction apparente de la phrase du verset 20, nous croyons, avec M. Wogue, que les mots ואם מכר, etc., visent une vente opérée par le sanctuaire. L'emploi du passé מכר après

[1] M. Wogue rapporte le suffixe de לו dans וחשב לו à l'acheteur ou au champ, ce qui est contraire à toute vraisemblance.

le futur יגאלנו nous paraît être un indice que le sujet du second verbe n'est pas le même que celui du premier [1]. Seulement, d'après nous, cette phrase ne vient pas restreindre le droit de rachat du propriétaire pendant la période jubilaire, mais elle a pour but d'insister sur ce que ce droit de rachat expire totalement avec le jubilé : Quand même le sanctuaire aurait aliéné le champ pendant la période jubilaire et l'aurait vendu à un étranger, le jubilé ne rendra pas au propriétaire primitif son droit de possession, mais fera retourner le champ à l'administration sacerdotale. Donc, à défaut de rachat pendant la période jubilaire où a lieu la consécration, l'immeuble appartient pour toujours au sanctuaire : il ne sera plus racheté. C'est ce que dit clairement le verset 21 : « Quand le champ sort (des mains de l'acheteur) au jubilé, il sera consacré à Dieu comme un champ interdit et deviendra patrimoine sacerdotal. » De la sorte, le patrimoine d'un laïque peut être aliéné au profit du sacerdoce. D'après R. Juda, les prêtres, au moment du jubilé, paient (à la caisse du temple) pour prendre possession du champ. D'après R. Siméon, ils le prennent sans rien payer ; enfin, d'après R. Eliézer, le champ reste sans possesseur particulier jusqu'à ce qu'il soit racheté (*Arakhin*, VII, 4). Il semble que ce dernier docteur ait voulu empêcher l'aliénation définitive du patrimoine des laïques.

Sixième cas : Consécration d'un champ acquis (22-24). Ce champ n'appartient pas en réalité au détenteur, de sorte que celui-ci ne peut en consacrer que l'usufruit. Il est tenu d'en verser immédiatement la valeur fixée par le prêtre. Cette indication précise du texte montre bien que, dans le cas précédent, le donateur ne payait rien, mais livrait son champ, et que l'estimation de la valeur en était faite en vue du rachat.

En résumé, le texte biblique ne dit pas que la caisse du sanctuaire doive faire vendre les biens consacrés. Mais il a, dans un cas, envisagé cette éventualité pour prévenir une revendication du donateur. Aux temps talmudiques, la vente des biens consacrés était de règle. D'autre part, l'estimation que le prêtre fait des immeubles a surtout pour but de régler le rachat que le propriétaire peut opérer dans la première période jubilaire.

MAYER LAMBERT.

---

[1] Il nous paraît probable que le verbe נמכר devrait être ici au passif. Nous avons donné dans notre article sur le *nifal* un grand nombre d'exemples de la substitution de l'actif au passif (*Revue*, t. XLI, p. 203-4).

DEUX LETTRES D'EMANUEL PORTO

La correspondance des Buxtorf, conservée à la Bibliothèque de l'Université de Bâle, a souvent déjà attiré la curiosité des savants. M. Kayserling en a donné quelques extraits dans cette *Revue* (XIII, 260), mais personne encore ne s'est donné la peine de la publier en entier ni même de donner une liste exacte des lettres, avec des renseignements sur les correspondants. Je n'ai pas la prétention de m'acquitter de cette tâche à présent ; je veux seulement donner ici deux lettres d'Emanuel Porto, que M. H. Gunzburger, de Hegenheim, a copiées pour moi.

L'existence de ces deux lettres est signalée pour la première fois par Carmoly dans son העורבים ובני יונה, Rödelheim, 1861, p. 12. Carmoly prétend les avoir vues à Bâle, sans donner d'autre renseignement.

D'après lui, Emanuel Porto s'appelait, en hébreu, R. Menahem Zion Raba Port ; mais dans nos lettres il se nomme Menahem Zion Port Cohen. Si nous ajoutons encore qu'il fut rabbin à Trieste et à Padoue et qu'il mourut vers le milieu du XVIIe siècle, c'est à peu près tout ce que nous savons sur sa vie. Quant aux ouvrages qu'il a composés, Carmoly en cite quatre, savoir :

1° ספר עובר לסוחר, livre de mathématiques, imprimé à Venise en 1627 ;

2° ספר שער התכונה, Porto astronomico, en italien, imprimé en 2 vol. à Padoue, en 1637 ;

3° Breve e facil introduzzione alla Geografia et Trigonometria, Padoue, 1640 ;

4° Dipluranologia ; explication de Jos., X, 13 et d'Isaïe, XXXVIII, 8. M. Steinschneider, dans son article *Die italienische Litteratur der Juden* (*Monatsschrift*, XLIII, p. 419) donne comme titre hébreu du Porto astronomico חכמתכם ובינתכם et comme date de l'impression l'année 1636.

C'est surtout le quatrième ouvrage qui nous intéresse en ce moment. Emanuel l'avait composé d'abord en langue italienne et l'avait dédié à l'empereur Ferdinand III. Alors il s'adressa à Buxtorf afin de trouver un éditeur ; c'est là le but de nos deux lettres. Mais il paraît que Buxtorf ne réussit pas, car Emanuel

traduisit son ouvrage en hébreu et en envoya le manuscrit à Lorenzo Dalmaki, qui, de son côté, le traduisit en latin et le publia sous le titre : Dipluranologia, qua duo Sacræ Scripturæ miracula de egressu solis tempore Ezechiæ et immobilitate luminarium sub Josue declarantur. Patavii, 1643, in-4°.

Ces deux lettres datées l'une de Padoue, 20 octobre 5402 (1641) et l'autre du 20 février 1642, et signées Menahem Zion Port Cohen, Emanuel Porto chez les chrétiens, n'offrent pas un grand intérêt. L'auteur demande à son correspondant de faire imprimer son opuscule, qui traite du recul de l'ombre sur le cadran solaire d'Ezéchias, et de l'arrêt du soleil et de la lune au temps de Josué. Comme la première lettre est restée sans réponse, Emanuel Porto en envoie une nouvelle. Il demande en même temps s'il pourrait acheter à Bâle un exemplaire du Talmud et à quel prix.

M. Ginsburger.

I.

שמעתי שמעך אדוני דנהירן לך שבילי דאורייתא. והנך יקר דעה בלשננו הקודש. לשון תורה ולשון חכמים ובדרכן של יודעי בינה. הנך אוהב את הבריות אשר יש להם ריח תורה וחכמה. על כן לא זחלתי ואירא לבוא בשורתיים אלו לפני רום כבודך. לחלות את פניך לעשות עמד חסד ואמת בשום עין שכלך על הספר הלז ואם הוא ישר בעיניך כאשר אקודה לאל חי תדבר אל לב המדפיסים למען יוציאוהו לאור עולם בעט עופרת. אאמין שלא יסרבו ההדפסה להיותו מעט הכמות ורבים יקבצו עליו לקנותו כי הוא ענין אשר בני אדם מתאוים אליו. אנכי אשלח את כתב דעדיקַטיאָניס השייכת אל השר אשר אני חפץ להדריכו ובתנאי כפול שהמדפיסים ישלחו לי נגד חמשה ועשרים ספרים תיכף אחרי ההדפסה ובפרט אחד נדפס בנייר גדול ישלחו לי בְּפָשְׁטָה למען אוכל תת אותו אל השר הנזכר. אף גם זאת אבקש מאת רוממותך להזהיר המדפיסים על שגיונות וטעיות. וגם אם רוממותך ימצא טעות בספרי הלז כתוב יד. יתקננו כראוי למען לא יצא דבר שאינו מתוקן. ואם אני עובר על חוק המוסר. על כל פשעי תכסה ענותנותך. ואם טוב אני לשרתך. תגזור אומר ואקיים. וכל הימים תמצאני מוכן ועבד נרצע. ובזה אשים קנצי למלין ואקוד ואשתחוה לאדוני

פאדובה עשרים יום באוטברי שנת ה׳ אלפים ות׳ב לבריאה

מוכן לשרתך מנחם ציון פורט כהן נקרא שמי בין היהודים ובין העמים נקראתי Emanuel Porto

P. S. יהי נא חסדך לנחמני לגלות את אזני אם שמה בַּזילָא אמצא לקנות שתא סדרי תלמוד ומחירם:

II

סני ועוקר הרים ישמרהו בורא כל נצורים

זה כשלש חדשים באתי בשורתיים אל אדוני והדרכתי אליו חבור שלי מעט הכמות שחברתי על חזרת צל השמש עשר מעלות בימי חזקיהו מלך יהודה, והעמדת המאורות על ידי יהושע. וחליתיך אדוני להיות לי פה ומליץ אצל המדפיסים למען יוציאוהו לאור. גם בקשתי ממעלתך להודיעני אם המצא ימצא שם בַּזִילֵאַ תלמוד שלם לקנות עם מחירו. ועד עתה לא ידעתי מה היה לו לחבורי הנזכר ולאגרתי אשר כתבתי. ויען כי ידעתיך בשם עניו גדול שומע גם לקטן ומשיב לכל אדם לכן כתבתי זה השני. אבקש ממנו מענה לשון על כל דברי ראשונים ואחרונים אלו למען אדע מה לעשות. שאם המדפיסים משם לא יחפצו להדפיסו. אוציאנו לאור בגלילות אלו. ויהי מה אני אעבוד את אדוני לעולם כעבד נרצע. ועל משמרתי אעמוד לשמור מצותיו. והם יהיו לי לחן פרטי ולאל חי אתפלל יעלה את אדוני על במתי ההצלחות כחפצו וכחפץ עבדו הנאמן הנקרא כישראל מנחם ציון פורט הכהן ובין העמים Emanuel Porto

כותב ביום ה׳ כ׳ פעברואַרי שנת חמשת אלפים ותב ליצירה:

NOTE SUR UNE FAMILLE JUIVE DE NOVELLARA (ITALIE)

La plus jeune sœur d'Olinde Rodrigues, Amélie, belle-mère de M. Alexandre Bertrand, membre de l'Institut, et cousine germaine d'Émile et d'Isaac Pereire, est morte à Saint-Germain-en-Laye, en 1900, à l'âge de quatre-vingt-huit ans. Elle avait épousé, vers 1838, M. Abélard-Servandio Lévy, né à Paris le 14 novembre 1795, qui fut élève de l'École Normale supérieure, professeur de mathématiques spéciales au Lycée Charlemagne, maître de conférences à l'École Normale; il mourut au Pecq (Seine-et-Oise) en 1841.

Servandio avait fait de brillantes études sous le premier Empire: il eut le prix d'honneur de mathématiques et le deuxième prix de physique au Concours général. En 1816, à sa sortie de l'École Normale, où il avait été admis en 1813, il fut « chargé d'une mission scientifique » à l'île Bourbon, et embarqué, par

ordre du ministre de la marine et des colonies, « sur la flûte de S. M., l'*Eléphant* », avec droit de participer à la table de l'état-major (ordre du 28 août 1816, signé *Edme Mauduit*, au nom du conseiller d'État chargé de la direction supérieure de l'administration des colonies). Ce n'était pas là une faveur : on envoyait Lévy professer à l'île Bourbon parce qu'on ne voulait pas, sous la Restauration, donner une place dans un lycée ou collège français à un Israélite [1].

Le navire qui portait Lévy fut assailli par la tempête au sortir du port de Rochefort, et jeté sur la côte d'Angleterre à Plymouth. Le jeune savant résolut de se fixer dans ce pays, où il fut bientôt accrédité par les recommandations de maîtres illustres, en particulier d'Haüy. Il y passa dix ans, trouvant des ressources dans l'enseignement privé ; puis, marié et père de famille, il accepta une place de *lecteur* à l'Université de Liège. Deux ans après survint la Révolution de juillet, qui lui rouvrit la porte de l'enseignement dans son pays. Revenu en France, il fut nommé professeur de mathématiques au Lycée Charlemagne. En 1834, il perdit sa femme et se remaria, en 1838, avec la sœur de son camarade de collège, géomètre distingué comme lui, Olinde Rodrigues. Dans le monde savant, Lévy était surtout estimé comme minéralogiste, bien que les publications qu'on lui doit portent également sur les mathématiques supérieures [2].

Le savant dont il vient d'être question était fils de Lazare Lévi (*sic*), qui mourut à Paris, où il exerçait le commerce, vers 1824. Lazare Lévi avait épousé une catholique, Marie-Thérèse-Élisabeth Mailfert, née le 2 juillet 1764, à Laon, morte à Paris le 27 mars 1833, au n° 54 de la rue Culture-Sainte-Catherine. J'ai sous les yeux l'extrait des registres de baptême de la paroisse de Saint-Pierre-le-Vieil, de la ville de Laon, signé de Deguin, prêtre, et constatant le baptême de la demoiselle Mailfert, fille de Jean-Marie-François, maître entrepreneur de bâtiments, et de Marie-Madeleine Bertou. Il est singulier et non sans intérêt qu'un Juif italien, marchand ambulant, ait pu épouser, vers la fin du XVIIIe siècle, une catholique française et avoir d'elle des enfants qui furent élevés dans le judaïsme.

Sur Lazare Lévi, Mme veuve Servandio Lévy possédait une pièce

[1] Voir la biographie de Lévy publiée dans les *Nouvelles Annales de Mathématiques*, juin 1843.

[2] *Description de la collection de M. Turner-Heulard*, 3 vol. in-8 avec atlas; *Differential and integral calculus ;* nombreux articles dans les revues scientifiques d'Edimbourg, la *Correspondance mathématique* de Quételet, etc.

dont j'ai eu communication par son gendre, M. Al. Bertrand, et d'où résulte ce qui suit :

Léon Lévi dit Lazare naquit vers 1752 à Novellara, ville qui fut réunie au duché de Modène en 1757 et passa sous la domination de la maison d'Este. Vers 1768, il quitta Novellara pour exercer le commerce et n'y revint que douze ans après, en 1780, probablement sans aucun papier d'identité. Il pria alors deux notables négociants israélites, appartenant aux premières familles de la communauté de Novellara (*mercanti ebrei e delle primarie famiglie dell' università di Novellara*), Abram Namyas dit Isacco Elia et Abram Segré dit Iseppe Miracolo, de comparaître avec lui comme témoins devant le notaire public de Novellara, Vincenzo Battistini, dans le couvent supprimé des Frères Servites, et d'attester sous la foi du serment — *l'uno dopo dell' altro, secata la penna all' uso ebraico* — qu'il avait vingt-huit ans à peu près, était originaire de Novellara et n'avait commis, pendant son séjour dans cette ville, aucun acte délictueux. En foi de quoi le notaire lui délivra un acte sur parchemin, revêtu de son sceau aux initiales V. B.

Novellara, d'après l'annuaire israélite italien de 1901, compte actuellement trente Israélites. Les expressions employées dans l'acte semblent prouver que cette communauté était autrefois plus considérable. Quant à la prestation de serment *more judaico*, dont il y est question, j'éprouvais de l'embarras à en rendre compte et me suis adressé, pour obtenir une explication, à M. le Grand-Rabbin de Florence. M. Margoulies m'a répondu qu'il s'agit évidemment d'un serment par écrit et que l'expression employée « la plume ayant été taillée, à la mode judaïque » fait allusion à l'opération que devait subir une plume d'oie pour devenir propre à tracer des caractères hébraïques carrés. Mon correspondant ajoute : « Aujourd'hui encore, à cet effet, on taille la plume un peu obliquement. »

Le 14 septembre 1780, l'acte délivré par Battistini fut certifié authentique par Blasius Beccaluva (*cancellarius coadjutor*) et muni d'une empreinte du sceau de la commune, COMMVNITAS (le nom de la ville est illisible sur l'empreinte).

A la troisième page du même document, A. Rota, prêtre, vicaire général de l'évêque de Reggio, archidiacre de la cathédrale, atteste que Vincent Battistini est bien le notaire public de Novellara et mérite toute créance. Cette attestation est datée de Reggio d'Emilia, chef-lieu de la province à laquelle appartenait Novellara, le 15 septembre 1780, signée d'A. Rota, suivie du sceau du signataire : ANDREAS ROTA VICARIUS GENERALIS REGII et de

la signature du notaire épiscopal, de la même écriture que l'attestation.

Au bas de la même page sont trois *visas* en français, établissant que Lazare Lévi se rendit, en 1781, de Novellara en France, pour y exercer le négoce de ville en ville :

1° *Vu passer à* (mot illisible) *et permis d'y vendre pendant deux jours, le 18 juillet 1781.* (Signé) *Deroullède com(missai)re de police.*

2° *Vu passer à Montereau et permis de vendre pendant trois jours au plus, le 22 juillet 1781.* (Signé) *Fauquet.*

3° *Vu passer à Sens, permis de vendre le 25 juillet 1781.* (Signé) illisible, *maire.*

C'est sans doute au cours d'un de ses voyages que Lazare Lévi épousa Mlle Mailfert, de Laon; je n'ai pas retrouvé l'acte de mariage qui permettrait de préciser la date à laquelle un Juif pouvait, sans se convertir préalablement, épouser une catholique.

SALOMON REINACH.

BIBLIOGRAPHIE

WEINSTEIN (N.-J.). **Zur Genesis der Agada**. II. Band : *Die Alexandrinische Agada*. Francfort, Kauffmann, 1900 ; in-8° de 275 p.

Le présent ouvrage s'annonce comme la seconde partie d'une étude portant le titre général : *Zur Genesis der Agada* « Contribution à l'histoire de la formation et du développement de la littérature talmudique ». Sur la première partie, qui doit être publiée ultérieurement, nous trouvons, dans la courte préface, cette indication, qu'elle traitera de « l'Agada ancienne se mouvant dans la voie des Sopherim ». La seconde partie a comme titre spécial : *Die Alexandrinische Agada*. L'auteur ne veut pas désigner par là l'Agada des Juifs alexandrins, mais les éléments alexandrins de l'Agada conservés dans la littérature juive traditionnelle, à savoir le Talmud et le Midrasch. Dans son introduction (p. 9-10), l'auteur ne dit presque rien du plan de son ouvrage. De fait, cette seconde partie se divise en quatre études distinctes, qui n'ont entre elles qu'un lien très faible et qui ont pour but de déterminer l'influence des idées alexandrines sur le judaïsme palestinien et babylonien.

La première et la plus courte de ces études (p. 11-28) a pour titre : *Die Alexandrinische geschichtliche Agada* « l'Agada historique alexandrine ». Mais cette étude n'emprunte ses matériaux qu'à une seule production de la littérature judéo-alexandrine, au livre de la Sapience de Salomon, qui appartient aux Apocryphes de la Bible grecque ; elle montre que dans différents passages de ce livre il y a de l'*Agada historique*, c'est-à-dire des enjolivements et des développements de l'histoire biblique, qui se retrouvent aussi dans la littérature talmudico-midraschique. Il y a en tout douze passages de la Sapience que l'auteur peut rapprocher de parallèles dans l'Agada palestinienne. Mais ce n'est que pour une partie de ces comparaisons qu'il s'agit d'Agada historique : II, 23 et suiv. (la jalousie de Satan) ; IV, 10 (l'enlèvement d'Hénoch) ; XVI, 20 (le goût de la manne) ; XVII, 2-17 (la description de la neuvième plaie d'Égypte) ;

XIX, 7 (les miracles survenus pendant la traversée de la Mer Rouge); XIX, 16 (la bienveillance des Égyptiens au début du séjour des Israélites). Parmi les autres passages, XI, 15-20, et XVIII, 4-5, se rapportent également au châtiment des Égyptiens; mais il s'agit ici de la thèse bien connue de l'Agada talmudique que Dieu mesure le châtiment suivant la mesure et la nature de la faute. Le passage talmudique cité pour le verset 15 du chap. XVIII ressort de l'angélologie et n'a aucun rapport avec l'ange exterminateur d'Égypte. Les autres passages de la Sapience sont XVI, 5-7 (la guérison de ceux qui furent mordus par les serpents); ici M. W., au lieu de la célèbre Mischna de *Rosch Haschana*, III, 8, cite le passage parallèle du Talmud jérusalémite; VII, 25 (la sagesse considérée comme reflet de la lumière éternelle); IX, 8 (le prototype céleste du Temple de Salomon). Ainsi, ce ne sont que quelques particularités de l'Agada historique sur l'Exode et sur le séjour en Égypte que l'auteur peut citer du livre de la Sapience. Combien ces particularités semblent infimes en regard de la masse presque inépuisable d'*Agada historique* que le Talmud et le Midrasch contiennent pour ces parties du récit biblique. Néanmoins, l'auteur croit que la priorité revient aux parallèles cités de la Sapience et que l'Agada palestinienne lui a fait des emprunts. Car, selon lui, ce furent les Juifs demeurant en Égypte qui « cherchèrent à rendre compréhensible aux Égyptiens beaucoup de récits bibliques se rapportant à l'Égypte, ou à les orner de quelque autre façon (p. 27) ». — A la fin de la préface (p. 10), M. W. relève encore, avec une insistance particulière, que tous les enjolivements que les Juifs alexandrins trouvèrent bon d'ajouter au fonds biblique, au sujet du séjour et de la sortie des Juifs d'Égypte, ont été transplantés en Palestine, où ils trouvèrent accès dans la littérature talmudique. Ces assertions ne sont aucunement en proportion avec le fait que nous fournit la première étude de l'auteur. En outre, la possibilité d'une influence de l'école palestinienne sur l'auteur de la Sapience, qui permettrait d'expliquer facilement ces analogies, est laissée tout à fait dans l'ombre.

La conception de M. Weinstein sur l'origine et le développement de la littérature talmudique, à l'histoire de laquelle il prétend fournir une contribution, est bien embrouillée; la preuve en est dans l'assertion suivante (p. 13) : « Pour cette raison, parce que la Sapience a été écrite longtemps avant Philon, il faut aussi attribuer aux traditions agadiques et aux enjolivements historiques du livre de la Sagesse une origine plus ancienne qu'à ceux du Talmud, car, à cette époque, on ne trouve encore aucune trace d'une Mischna telle que celle que nous possédons. Par conséquent, si l'on trouve dans le Talmud des récits agadiques conçus presque textuellement comme dans le livre de la Sagesse, nous pouvons admettre, sans l'ombre d'un doute, que ce sont des emprunts faits au livre de la Sagesse ou, en d'autres termes, ce sont des agadas alexandrines. » Ce serait perdre son temps que de discuter cette assertion, caractéristique de la méthode de l'auteur.

La seconde étude (p. 29-90) porte le titre suivant : *La doctrine du Logos dans l'Agada*. Voici la thèse de l'auteur d'après ses propres expressions (p. 30) : « De fait, toutes les idées sur les anges ainsi que sur le Métatron, lequel se substitue parfois à la Divinité, contenues dans la littérature talmudique, ne sont autre chose qu'une imitation exacte et précise de la doctrine philonienne du Logos dans toutes ses formes et manifestations. » On cherchera vainement dans cette étude, d'ailleurs assez étendue, la moindre démonstration de cette affirmation, qui nie simplement les autres sources de la doctrine talmudique sur les anges. Cette théorie générale est suivie d'assertions particulières où l'auteur fait des rapprochements entre des maximes de Philon et des sentences de l'Agada et établit, comme un fait évident, la filiation entre celles-ci et celles-là. Il utilise indifféremment toutes les couches de la littérature traditionnelle et il admet l'influence des écrits de Philon sur toutes les générations des Tannaïtes et des Amoraïm. On croirait vraiment que les écrits de Philon ont été constamment lus et consciencieusement utilisés par les maîtres de l'Agada palestinienne.

Nous allons montrer, par quelques exemples, ce que valent quelques-unes de ces théories particulières.

En premier lieu M. Weinstein cite le passage de Philon (*De Confusione linguarum*) où les forces agissantes de l'univers sont comparées aux serviteurs du roi et où Dieu est appelé « le père de l'Univers ». Il prétend expliquer ainsi l'idée « des anges de service » (מלאכי השרת) et la dénomination de Dieu comme « Père qui est au ciel » (p. 30). Or, ni pour la première idée (cf. Daniel, VII, 10), ni pour la dénomination de Dieu comme « Père », *nous n'avons besoin d'admettre une influence philonienne.* — Suit un passage du *De Somniis* de Philon (I, 22) sur les différents êtres vivants qui remplissent l'espace, appelés par les philosophes δαίμονες, par l'Écriture sainte « anges », par Philon lui-même λόγοι. Au sujet de ce passage, l'auteur dit (p. 33) : « Quelque absurdes que puissent nous paraître ces fausses doctrines, les docteurs du Talmud, qui étaient adonnés à l'alexandrinisme, les ont adoptées complètement. » Suivant lui, R. Jonathan (IIIe siècle), qui, en s'appuyant sur Ps., XXXIII, 6, exprime l'opinion que de chaque parole (דבור) sortie de la bouche de Dieu naquit un ange (*Hagiga*, 14 *a*), aurait été un de ces docteurs. Que nous ayons ici une analogie très digne d'attention avec les λόγοι de Philon, c'est évident, mais ce n'est pas une raison pour appeler l'auteur de cette interprétation du passage des Psaumes « un fidèle disciple de Philon ». De même, on ne peut soutenir la dépendance des Agadistes vis-à-vis de Philon en ce qu'ils ont dit des démons (שדים, מזיקים). D'après M. Weinstein (p. 34), « ce que Philon ne dit que d'une manière voilée, les agadistes alexandrins le répètent sans ambages » (M. W. appelle « Agadistes alexandrins » les Agadistes palestiniens influencés par l'alexandrinisme). Ce jugement, contenant d'ailleurs en lui-même une contradiction, n'est nullement confirmé par les

exemples cités par notre auteur. Même ce qu'il rapporte plus loin (p. 35 et suiv.) au sujet des fonctions et de la hiérarchie des anges, n'est qu'une analogie générale et ne permet pas d'admettre l'influence de Philon sur les Agadistes. Il n'y a guère à y songer ici, car les traits essentiels de la doctrine juive sur les anges étaient déjà formés longtemps avant Philon.

Le rapprochement des idées philoniennes sur la lumière primitive avec des opinions analogues exprimées par les Agadistes (p. 37-43) est certes fort intéressant. Des deux côtés, on s'appuie sur le récit de la création de la lumière (Genèse, I, 3). Il est fort probable que les thèses des Agadistes ont leur origine dans l'ancienne doctrine secrète qui s'est fondée sur le premier chapitre de la Genèse (מעשה בראשית). La ressemblance de ces thèses avec celles de Philon est incontestable, mais le fait qu'il y aurait ici un emprunt à Philon et que, dans les maximes agadiques des Palestiniens, il faut chercher des idées philoniennes, ne peut être admis que si on est convaincu *a priori* de cette filiation et qu'on introduit les idées de Philon dans les paroles du Midrasch. Dans la réponse que Samuel b. Nahman (*Gen. rabb.*, III, et *passim*) a faite à la question de la création de la lumière, d'après Ps., CIV, on ne peut, avec la meilleure volonté du monde, reconnaître l'idée du Logos créateur. La version de la tradition agadique, comme elle est présentée (p. 43) dans *Tanhouma* (ויקהל, au commencement de la section, éd. Buber, § 7) n'offre pas non plus un appui concret en faveur de cette conception, sans considérer que cette version n'est d'aucune importance vis-à-vis de la source plus ancienne (voir *Die Agada der palästinensischen Amoräer*, I, 120, 545) pour établir l'opinion primitive des Agadistes.

Le passage du Midrasch cité p. 45, d'après *Exode rabba*, ch. XV, § 22, de l'éd. Wilna, est certainement digne de remarque, mais seuls les esprits prévenus peuvent y trouver « toute la théorie platonicienne concernant la création de l'univers ainsi que l'essence de la doctrine philonienne du Logos dans ses contours les plus exacts ». Ce passage du Midrasch ne peut pas, d'ailleurs, être invoqué, car il est d'une époque très tardive et renferme tout à la fois des éléments agadiques anciens et des idées du *Séfer Yecira*.

En ce qui a trait à la conception du « second Logos » ou de l'homme primitif, M. Weinstein soutient aussi que « les docteurs de l'Agada ont suivi leur maître », c'est-à-dire Philon (p. 47). De fait, beaucoup de passages agadiques sur Adam donnent l'impression que l'Agadiste avait dans l'esprit l'idée d'un type parfait de l'homme ou de l'humanité. Il n'est pas impossible que l'influence des idées platoniciennes ou philoniennes se soit exercée ici. Mais aucune action directe des écrits de Philon ne peut être démontrée en cette circonstance. — Ce que M. Weinstein expose longuement au sujet des interprétations du mot כתבניתם (Ex., XXV, 40) est au moins superflu. Ces interprétations n'auraient pu guère être différentes, même si leurs auteurs, au lieu de כתבניתם, avaient lu בתבניתם, comme le

porte le texte massorétique. En effet, le ב aurait eu pour eux le même sens que le ב dans בצלמנו (Gen., I, 26) et בצלמו (Gen., I, 27). Du reste, Philon ne veut pas parler de כדמותנו, comme M. Weinstein le dit (p. 49), mais de בצלמו (Gen., I, 2) ; c'est ce terme qu'il traduit par κατ' εἰκόνα (*Quis rerum divinarum*, § 48, I, 505) ; d'autre part, dans Exode, XXV, 40, la leçon בתבניתם est également justifiée. Il est donc à la fois fort étrange, et la phrase montre la méthode et le style de notre auteur, de dire (p. 47) : « Et pourtant tous les Agadistes, se plaçant au-dessus de ces faibles inexactitudes, lisent mal, sciemment ou inconsciemment, tous les passages, pour se mettre en harmonie avec la doctrine platonicienne des idées. »

Aux détails relatifs au « second logos » se rattachent ceux qui concernent Hénoch, lequel, d'après l'auteur, obtint le rang du « second logos », après que le premier Adam eut été « déchu de sa fonction de Logos par le péché » (p. 45). L'identité de cet Hénoch transfiguré en Logos avec l'ange supérieur Métatron est prouvée par M. Weinstein, d'après le ספר חנוך, *production d'une époque postérieure*, qui lui semblait propre à servir de témoignage en faveur des idées des anciens agadistes, en tant qu'elles étaient « favorables à l'école alexandrine ». Mais comment l'Agada alexandrine en arriva-t-elle à appeler Métatron Hénoch promu au rang de Logos (p. 57) ? M. Weinstein répond à cette question par une hypothèse de Rappoport, publiée en 1838 (*Kérem Chemed*, III, 51), hypothèse d'ailleurs peu heureuse. Rappoport fait dériver מיטטרון de la forme verbale grecque μετετέθη, qui est usitée dans le Sirach grec (XLIV, 16) à propos d'Hénoch. Pour cela il fait de ce mot un *substantif*, en lisant δ au lieu de θ et en ajoutant au mot un ν. Il obtient ainsi le nom μετετέδην (c'est ainsi que le mot est imprimé, en caractères grecs, dans le *Kérem Chemed*) et il y voit le nom d'Hénoch (ובן סירא קוראו כבר בלשון יוני מיטטיריין). La transcription du mot grec lui donne מיטטרון, parce qu'il suppose que le ד a été transcrit fautivement par ר et parce qu'il ne tient pas autrement compte des voyelles. Cette hypothèse de Rappoport, qui est absolument anti-scientifique, est considérée par M. Weinstein comme la seule explication exacte du mot מיטטרון, et il cite à l'appui toute une série d'arguments « philologiques ». Il corrige, sans dire mot, la faute de Rappoport et met le θ à sa place légitime. Il ne s'inquiète pas davantage de la lettre ν ajoutée arbitrairement par Rappoport et n'explique nullement comment une forme verbale s'est transformée simplement en substantif. M. Weinstein ne mentionne même pas ce qu'invoque Rappoport, que le μετετέδη du Sirach grec (M. W. cite encore l'Epître aux Hébreux, XI, 5, et la Sagesse de Salomon, IV, 10) est également la traduction des LXX de Gen., V, 24 (μετέθηκεν). Il ne lui vient pas plus à l'idée de songer que les Palestiniens ne lisaient pas Sirach dans la traduction grecque, mais dans l'original hébreu et que, par conséquent, ils n'avaient pas l'occasion de tirer de cette forme verbale le nom de מטטרון. Le fait que la traduction grecque de Sirach était lue couramment en Palestine lui paraît si naturel,

qu'il croit que la doctrine relative à Hénoch, exprimée par μετετέθη, est « la raison pour laquelle le livre de Sirach fut non seulement exclu du canon, mais même compris parmi les livres sévèrement prohibés » ! — Je me bornerai à faire encore observer que dans le Sira hébreu, ce qui correspond au grec μετετέθη, c'est le mot וַיִּלָּקַח, c'est-à-dire le passif du mot biblique לקח (Gen., v, 29).

Je laisse de côté les autres détails que l'auteur donne sur le Metatron, quoiqu'il y aurait beaucoup à dire sur la manière dont il interprète les passages du Talmud et du Midrasch qu'il cite. L'identité du Métatron avec l'ange Michael (p. 70) ne nous paraît pas devoir être affirmée aussi nettement. Peu sûres sont les démonstrations de l'auteur au sujet des passages agadiques traitant du Messie, qu'il rapproche de certaines théories de Philon et de passages du livre d'Hénoch (p. 37 et suiv). Ni son interprétation des passages agadiques n'est suffisamment exacte, ni l'analogie qu'il prétend exister entre ceux-ci et les idées alexandrines assez bien établie. L'auteur cite aussi des passages du Nouveau-Testament, ce qui se comprend, car la christologie chrétienne se rattache au Logos philonien. Mais que dire d'une assertion comme celle-ci (p. 86) : « Il est tout à fait hors de doute que les deux auteurs, — l'auteur de l'Évangile de saint Jean et l'auteur de la seconde Épitre aux Corinthiens, dont il cite le verset, iv, 4, — ainsi que l'auteur de l'Épître aux Hébreux étaient des *Juifs alexandrins* ? »

Dans la sentence de Siméon le Pieux (*Soucca*, 52 *b*) sur les quatre forgerons de la vision de Zacharie (ii, 3), il est vrai que Raschi interprète כהן צדק par Melchissédec ; par suite, celui-ci se voit attribuer un rôle messianique. M. Weinstein en profite (p. 84) pour citer aussi Philon comme source de cette thèse (I, 102, éd. Mangey), parce que Philon reconnaît aussi le Logos en Melchissédec. Mais, outre que Philon ne donne pas encore de caractère messianique à la personne de Melchissédec, il faut voir dans l'expression talmudique כהן צדק le grand-prêtre, descendant d'Aaron, le grand-prêtre de l'époque messianique. L'expression est analogue à celle de משיח צדקנו (voir la *Kedouscha* de l'office du samedi matin, cf. aussi Ps., cxxxii, 9, כהניך ילבשו צדק).

Ce que M. Weinstein dit à l'occasion d'une parole d'Abba b. Kahana sur le nom du Messie est d'une incroyable légèreté. Voici comment M. W. reproduit cette sentence (*Echa rabbati*, sur i, 16, fin) (p. 85) : « Le nom est Jahvé, car ainsi est-il dit dans l'Écriture (Jér., xxxiii, 16) : « Et voici le nom qui lui sera donné : Jahvé notre Juste ». Dans la note (p. 68, note 138), le texte est ainsi conçu : ה' שמו שנאמר (וזה שמו אשר יקראו ה' צדקנו) [וזה אשר יקרא לד ה' צדקנו]. M. Weinstein a mis entre parenthèses la citation biblique du Midrasch et la déclare inexacte ; la seconde parenthèse contient la citation qu'il croit juste. Il ajoute : « La façon inexacte dont le texte cité plus haut est donné prouve clairement qu'on voulait absolument trouver ici la pensée alexandrine. » M. W. ne voit pas qu'il

s'agit non de Jér., XXXIII, 16, où il est question du nom de la Jérusalem future, mais de Jér., XXIII, 6. Le désir de trouver chez l'agadiste des idées alexandrines, aux dépens de la correction du texte biblique, a aveuglé M. W. au point de l'empêcher de songer à ce verset de Jérémie.

Le même désir le pousse à chercher (p. 86) chez Philon la raison pour laquelle le nom de *Cémah* est donné au Messie, tandis que la raison est clairement indiquée dans Jér., XXIII, 5, et Zach., VI, 12. — Soutenir que les agadistes eux-mêmes donnent le mot מקום « Lieu », soit au Logos, soit à l'Être premier lui-même (p. 88), c'est de l'arbitraire. Dans les passages en question, on dit seulement que Dieu lui-même est appelé מָקוֹם.

A la fin de l'étude sur la doctrine de Logos dans l'Agada, M. Weinstein dit (p. 90) : « Cette doctrine a exercé de graves ravages dans le sein du judaïsme palestinien et a fortement altéré la pureté de l'idée monothéiste, car, de même que Philon, elle considérait le Logos comme une seconde divinité et l'adorait comme telle. » L'accusation portée ici contre Philon doit être rejetée énergiquement. Quelque contradictoire que soit l'idée de Philon sur le Logos, on ne peut lui contester sa foi monothéiste ou — suivant les termes de M. W. — lui attribuer des idées polythéistes (voir aussi p. 94). — « On se trompe absolument, dit Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, III, 2, 3e éd., p. 378), quand on considère le Logos philonien comme une personne distincte de Dieu et quand on admet que ce terme désigne Dieu seulement sous un aspect déterminé, dans le sens de son existence. D'après Philon, le Logos est l'un et l'autre, mais n'est aucune des deux choses exclusivement... Philon n'a pu réussir à réunir les deux conceptions sans contradiction. A plus forte raison ne pouvait-il, en raison de ses idées transcendantes sur la divinité et de son désir d'éviter tout contact entre Dieu et le monde, se décider à voir dans les forces de la nature des qualités et l'action directe de la divinité. Il ne lui restait donc aucune autre ressource que d'assumer la responsabilité de ces contradictions, et il a pu le faire d'autant plus facilement que, selon toute apparence, il ne les a pas remarquées. »

Ce que M. W. dit des ravages causés par la doctrine du Logos, en Palestine n'est pas plus fondé que les accusations de polythéisme dirigées contre la doctrine philonienne. M. W. en voulant parler de la diffusion de la doctrine du Logos parmi les Juifs de Palestine, dit (p. 90) : « Tous ceux qui s'adonnèrent à cette doctrine ou qui avaient l'habitude de discuter là-dessus avec les docteurs du Talmud (Tannaïtes et Amoraïm) sont toujours désignés dans les écrits talmudiques par l'expression de « Minim ». C'est encore là une affirmation non prouvée. Voyons, si dans l'étude qui suit et qui porte le titre *Die Minim*, cette affirmation sera quelque peu corroborée.

Cette troisième étude (p. 91-156), malgré le développement de l'argumentation, n'ajoute rien d'essentiel à nos connaissances sur les

Minim de la littérature traditionnelle. Dès le commencement de ce chapitre (p. 92), nous lisons : Dans Gen., I, 27, Philon trouve le fondement de sa théorie du Logos et, en conséquence, il lui donne pour auteur Moïse lui-même (*De mundi opificio*, I, 4) ; d'autre part, Samuel b. Nahman, au nom de Jonathan (*Gen. rabba*, ch. VIII), déclare trouver dans Gen., I, 26, le passage biblique qui servait aux Minim pour prouver la vérité de leurs idées fausses. « Nous voyons par là, dit M. W., que l'école alexandrine était désignée sous le nom des Minim. » Une telle logique n'a pas besoin d'être discutée. M. Weinstein ne s'inquiète pas de ce que Philon s'appuie sur un autre verset biblique que Samuel b, Nahman et que dans la parole de celui-ci, ce n'est pas l'idée de la « ressemblance », mais le pluriel (נעשה) qui forme le point de départ exégétique.

Le même défaut de logique se retrouve dans l'argumentation de la page 93, mais nous n'insisterons pas davantage. A partir de la page 95, l'auteur aborde le véritable sujet de cette étude, l'explication du mot Minim, « dont l'étymologie n'a pas encore été établie jusqu'ici d'une manière satisfaisante. »

La nouvelle explication du mot nous est présentée — soyons modérés — dans une bizarre reconstruction de l'histoire de la tribu de Siméon. Il nous faut renoncer à reproduire, même en abrégé, cet exposé historique avec ses multiples digressions. La quintessence de l'argumentation de M. Weinstein est à peu près ceci : Les Siméonites avaient exterminé les Meïnim et s'étaient établis (en Arabie) dans les lieux occupés par ce peuple (I Chr., IV, 41) ; cet événement eut lieu à l'époque du roi Saül. Mais comme il est aussi question des Meïnim aux siècles postérieurs, il y a lieu de conclure que les Siméonites furent désignés du nom du peuple exterminé par eux. La tribu de Siméon était turbulente dès l'époque de Moïse : « Elle était connue dans toute la nation comme licencieuse, sans frein et aussi sans mœurs, et on n'en parlait pas volontiers. Quand on était forcé d'en parler dans le cours d'un récit, on le faisait d'une manière détournée et en employant d'autres noms » (p. 107). Les Meïnim (II Chron., XXVI, 7) contre lesquels Dieu protège le roi Ousia étaient donc des Siméonites, de même, ceux qui sont nommés dans Ezra II, 50 (= Néh., VII, 52). Mais l'auteur de la Chronique désigne aussi les Siméonites (p. 115) sous le nom des עמונים, par exemple II Chron., XXVI, 8, et XX, 1. Il résulte de ce dernier passage, comparé avec v. 10 et 22 (où, au lieu de עמונים, on nomme les habitants de la montagne de Séïr), que les habitants de la montagne de Séïr n'étaient pas des Edomites, mais « des Siméonites qui habitaient l'Arabie Pétrée. » L'expédition racontée dans II Chron., XXV, 5-12, était une expédition de représailles contre les Siméonites ; « le royaume de Juda savait désormais que ses propres compatriotes, habitant maintenant la montagne de Séïr, lui avaient fait la guerre comme alliés d'autres tribus ». Dans Isaïe, XXI, 11-12, le prophète s'adresse aux Siméonites. Sous le roi Ezéchias, un vent de tolérance commença

à souffler en faveur des Minim (= Meïnim = Siméonites), si durement persécutés. Les « états généalogiques des Siméonites » furent établis (d'après I Chron., IV, 42). « Mais beaucoup de Siméonites, qui étaient connus sous le nom de Minim, restèrent dans leurs résidences de l'Arabie du sud-ouest (*sic*), dans ces contrées qui étaient déjà plus égyptiennes, comme cela résulte des sources talmudiques » (p. 122). A partir de là, l'auteur se livre à une grande digression sur le système du calendrier juif en citant le livre des Jubilés et le livre d'Hénoch. Dans le « désert d'Atad », comme on le voit par j. *Sanhédrin*, I, 2 (passage parallèle à b. *Berachot*, 63 *b*), il y eut un sanctuaire, où la fixation du calendrier de l'année différait de celle du judaïsme palestinien (p. 141). C'était le sanctuaire des Siméonites ou Minim, qui avaient conservé l'ancienne méthode de comput « d'après le cours du soleil » (p. 146) et dont les descendants vivaient encore à l'époque talmudique dans la même contrée, dans « l'Arabie Pétrée » (p. 147). A la fin, l'auteur nous fournit encore les révélations suivantes : « Par la guerre qui eut lieu entre les Israélites et les Ethiopiens, dans laquelle beaucoup de Siméonites combattirent dans les rangs des Ethiopiens (M. W. a déduit cela de II Chron., XIV, 12, où גרר = גדור, I Chron., IV, 39) nous apprenons aussi pourquoi le livre d'Hénoch, qui calcule les fêtes juives et le calendrier de l'année d'après le cours du soleil se trouve en langue éthiopienne. Sans doute il est possible et même probable que le livre d'Hénoch ait été écrit à l'origine en hébreu et qu'ensuite il ait été traduit en éthiopien pour une partie de la tribu de Siméon qui s'était établie en Ethiopie, ce qui confirme notre argumentation, savoir que ce sont, à vrai dire, les Siméonites auxquels se joignirent beaucoup de Juifs alexandrins professant la doctrine du Logos, qui, sous le nom de Minim, étaient si décriés dans le judaïsme palestinien et dont le Patriarche combattit si vigoureusement l'influence néfaste. »

Cette hypothèse sur l'origine du nom de Minim et le récit des aventures de la tribu de Siméon qui y est rattaché désarment toute critique. C'est l'élucubration d'une imagination déréglée, le produit de cette manie des combinaisons qui ne tient aucun compte ni de l'histoire, ni de la géographie, ni de l'exégèse, ni de la critique, nous allions dire ni du bon sens. Tout cela pour arriver à une explication du mot Minim qui ne se concilie même pas avec les propres hypothèses de l'auteur; car elle est, à vrai dire, en contradiction directe avec son hypothèse sur le Logos exposée dans l'étude précédente. Si la dénomination de Minim était, depuis une époque ancienne — dès avant l'exil babylonien, — la désignation injurieuse des Siméonites, elle ne peut être considérée comme la dénomination des partisans de la théorie du Logos. Ce que M. Weinstein dit dans le passage final cité plus haut, « qu'un grand nombre de juifs alexandrins professant la doctrine du Logos se rangèrent parmi les Siméonites », étant une conjecture absolument sans fondement, ne suffit pas pour établir un lien entre ces deux hypothèses. Ainsi l'auteur se trouve avoir écarté

lui-même une supposition par l'autre. En réalité, l'une et l'autre manquent de tout fondement historique.

La quatrième étude, la plus étendue de l'ouvrage (p. 157-250), a comme titre : « La lutte du Patriarche contre les idées polythéistes essayant de pénétrer dans les écoles juives de la Palestine ». Par idées polythéistes, l'auteur entend, comme il a déjà été dit plus haut, les idées se rattachant à la théorie du Logos. Ces idées trouvèrent parmi les docteurs palestiniens, Tannaïtes et Amoraïm, de nombreux partisans, et les Patriarches, c'est-à-dire surtout Gamliel II à Jabné et ensuite son petit-fils Juda I, dirigèrent principalement leurs efforts contre ces théories et essayèrent de les déraciner complètement. Telle est la pensée maîtresse qui guide M. Weinstein et qui lui sert à expliquer les relations les plus diverses ainsi que les maximes concernant les idées des docteurs palestiniens au premier siècle de l'ère chrétienne. Il lui suffit, pour cela, de voir partout la trace de ses Minim, c'est-à-dire des partisans du Logos, et dans le patriarcat le défenseur du monothéisme pur. Ici non plus ce n'est pas un examen méthodique des données contenues dans les documents originaux, mais l'hypothèse établie *a priori* et donnée naïvement comme une vérité pour expliquer le reste. Cet article est déjà trop long pour que je puisse même analyser le contenu de ce chapitre. Obligé de me borner je citerai seulement quelques détails. Le règlement de Gamliel II au sujet de l'admission à l'Académie (*Berach.*, 28 *a*) vise les Minim (p. 167 et s.), « les juifs alexandrins dont la foi monothéiste était suspectée » (p. 174). — La défense de Juda I, de rapporter des Halachot hors de l'Académie (*Moed Katon*, 16 *a*), s'adresse « aux partisans de la philosophie alexandrine » qui avaient l'habitude d'aborder ceux qui sortaient des Académies et de leur adresser des questions halachiques pour les amener à un entretien sur les questions défendues de leur doctrine du Logos, (p. 186). — A l'occasion du récit concernant Aher, qui appartenait aussi aux Minim, notons cette perle : « L'habitude de monter à cheval le jour du sabbat paraît avoir été l'hameçon (*Angelschnur*) de la secte des Minim » (p. 183). — « Les docteurs du Sud (Bar Kappara, Hoschaya), grâce à leur penchant pour les doctrines alexandrines perdirent toute considération et toute dignité (p. 188). » — Juda I résida d'abord dans le Sud de la Palestine, à Lod; mais pour préserver son entourage autant que possible de l'influence alexandrine, il dut se résoudre à fuir la région du Sud et à fixer sa résidence dans le Nord, d'abord à Tibériade, ensuite à Sepphoris. Il ne se rendit pas immédiatement dans cette dernière ville, parce qu'elle n'était pas complètement pure de Minim, c'est-à-dire de Juifs alexandrins et de leurs partisans (p. 201). — Samuel Hakaton était « favorablement disposé pour les Minim »; non seulement il approuvait leurs dogmes religieux, pour lesquels ils étaient haïs et persécutés, mais il acceptait aussi leur doctrine du Logos, qu'ils font remonter à Hénoch » (p. 210). — Le pieux Samuel le Petit, dont on disait à sa mort : « Hélas pour l'humble et pieux disciple

de Hillel l'Ancien » (*Sota*, 48 *b*), était un partisan des *Minim!* Notre auteur impute la même tare à d'autres Tannaïm et Amoraïm. Ainsi, il qualifie de *Min* le grand Amora Simon b. Lakisch, qui pour cette raison — je ne sais où il a pris cette indication fausse — ne reçut pas l'ordination (p. 227). R. Méïr aussi fut réprimandé par Juda I, lorsque, « dans le cours des ans, il manifesta publiquement ses goûts pour les doctrines grecques, le Patriarche, veillant avec soin et sollicitude à écarter du judaïsme toute idée polythéiste et à maintenir le mosaïsme dans sa pureté, au-dessus de toutes les évolutions de l'opinion (p. 230) ». — Mais laissons là ces citations qui feront, pour le moins, sourire ceux qui ont quelque idée exacte de l'histoire et de la manière de penser des Tannaïm et des Amoraïm. Il a fallu singulièrement torturer les textes pour arriver à de pareils résultats. — Au surplus, cette étude ne paraît étendue que parce qu'elle est grossie de nombreuses digressions très éloignées du sujet principal. Elle ne contient que très peu de matériaux pour cette hypothèse de l'auteur, que les Patriarches palestiniens jouaient le rôle de *defensores fidei* contre les grands savants contemporains.

Je ne mentionnerai encore que brièvement l'appendice que M. Weinstein a ajouté à ses études. Le titre en est : « Continuation de cette lutte entre les partisans et les adversaires de la philosophie religieuse de Maïmonide (p. 251-272) ». D'après M. W., Maïmonide continue la lutte contre la théorie du Logos : « Le premier et le plus ardent adversaire de la philosophie de Maïmonide, Abraham b. David, était favorablement disposé pour la doctrine du Logos ou Métatron ». L'auteur ne parle pas du tout des luttes entre les partisans et les adversaires de Maïmonide. Par contre, il cite des passages du *Zohar*, dont l'auteur « pensait au sujet du Logos comme Philon » (p. 265); pareillement « un autre auteur qui florissait à la même époque mi-cabbaliste, mi-philosophe, Abraham b. David, l'auteur de l'*Emouna Rama*, qui exprime la même pensée, mais d'une manière moins mystérieuse (p. 269) ». On voit que sur le terrain de la philosophie religieuse du moyen âge, M. Weinstein fidèle à ses idées, ne manque pas d'une certaine originalité!

Dans notre analyse du contenu essentiel de l'ouvrage de M. Weinstein, nous avons appelé l'attention sur des points qui provoquent la contradiction et qui trahissent le défaut de méthode scientifique. Mais il y a encore dans cet ouvrage une foule de détails où se révèle une science singulière!

P. 42, l. 10, Samuel b. Isaac est appelé le fils du célèbre agadiste Isaac, sans qu'on essaie même de justifier cette prétendue filiation. (Voir *Die Agada der paläst. Amoräer*, III, 34).

P. 63, note 76, nous cueillons l'énormité suivante : « On sait que le δ se change souvent en θ, comme on le voit par le substantif ἄνθρωπος, quand il s'unit à d'autres substantifs ou quand il est abrégé. » Les mots composés avec ἀνήρ (ἀνδρ-) proviennent donc d'ἄνθρωπος.

P. 77, note 116, שָׁטָן est dérivé sans plus d'explication de שטה, « s'égarer ».

P. 90, note 146 (de même p. 196). L'expression דאגדתא à côté du nom ר׳ יצחק בן פנחס (*Pesahim*, 113 *b*) est considéré par M. W. comme une épithète. Dans une des citations il traduit : « R. Jizchak de l'Agada », dans l'autre : « R. J. l'Agadiste ». En réalité, דאגדתא signifie « *celui* de l'Agada », l'auteur de maximes agadiques ; de même que דשמעתא (*ib.*) signifie « *celui* de la Halacha ».

P. 105, en haut : « La région que les Ammonites habitaient forme la limite sud-ouest de la Palestine » !

P. 109. Le territoire arabe que, selon M. W., les Siméonites ont conquis (ici M. W. suit une hypothèse bien connue de Dozy) était, d'après la p. 109, l. 12, presque toute l'Arabie du sud. Plus bas (p. 117, l. 14), ils habitaient l'Arabie Pétrée, qui, p. 146, l. 11, est appelée « l'Arabie heureuse ».

P. 112. A l'appui de la correction citée plus haut de עמונים en מעונים (II Chron., xx, 1), M. W. donne la règle suivante, à son avis « inestimable », qu'il prétend avoir trouvée dans la Bible, à propos du dénombrement des tribus ou des générations patriarcales : « Là où une génération est désignée d'après le nom de son premier ancêtre, ce nom se trouve toujours sous la forme du singulier, tandis que la génération est désignée par le pluriel, parce qu'elle représente les fils de celui qui a porté ce nom. De même qu'on ne trouve pas dans l'Écriture sainte ישראלים, au lieu de בני ישראל, de même on ne peut trouver מואבים, au lieu de בני מואב ou עמונים, au lieu de בני עמון, parce que cela est contraire à l'usage de la langue de cette époque. Mais les passages où on trouve מואבים ou עמונים sont sûrement une interpolation. » Quant à la teneur de cete règle singulièrement formulée (où le mot interpolation est sans doute mis pour corruption), nous n'en ferons pas une plus longue analyse. Mais ce qui est dit de מואבים et עמונים est démontré inexact par Deut., II, 11 et 20. Du reste, la correction en faveur de laquelle cette règle a été établie est depuis longtemps connue et admise d'après la Septante.

P. 158. להפר בריתי אתם, Lév., XXVI, 44. M. W. rapproche arbitrairement ce passage tel qu'il est employé dans *Megilla*, 11 *a*, de המיפר ברית. Or, là il s'agit de Dieu qui ne brise pas son alliance avec Israël, même après que Rome l'a assujetti ; tandis qu'ici il est question de la rupture de l'alliance, qui est le fait de l'Israélite infidèle.

P. 167, l. 7. « Césarée était située sur le rive sud de la mer Méditerranée. » On veut parler de la partie méridionale du rivage palestinien de la Méditerranée.

P. 169, note 36. Le Targoum des Prophètes est appelé *pseudo-Jonathan*. Or, ce nom est celui du Targoum palestinien sur le Pentateuque.

P. 173, note 50. Le Tannaïte ר׳ יוסי בן דורמסקית (R. Yosé, fils de la Damasienne, voir Levy, I, 426 *a* ; *Die Agada der Tannaiten*, I, 393)

est appelé par M. W. « R. José *de Damas* ». דורמסקית est, selon lui, le nom de la ville elle-même, et dans une note, il donne l'étymologie suivante, exprimée laconiquement « דורמסקית = משק דארם = דארם משק ».

P. 182. « Elischa b. Abuia se plaça à la tête des Minim (ce que M. W. déduit de *Kohélet rab.*, sur I, 8, où האר רשיעא n'est autre que Aher). Il oublia que par l'union de l'Occident avec l'Orient, un enfant était né qui prétendait posséder toutes les qualités de ses deux pères, et que ce furent des Juifs grecs abusés et égarés qui favorisèrent cette naissance... ; de sorte que, désormais, il fallut plus que jamais veiller sur la pureté de l'idée monothéiste. » — C'est un des rares passages du livre où il est fait allusion au christianisme.

P. 188, note 98 : « Le célèbre agadiste R. Lévi bar Chama ». Le célèbre agadiste Lévi n'est jamais désigné avec ce nom patronymique.

P. 191, l. 16 : « Dans la doctrine platoniciennne citée plus haut (*Timée*, V), il y a une attaque dissimulée contre la doctrine mosaïque, contre le monothéisme. »

P. 220. Au cours d'une singulière dissertation sur הוצאתיך (Exode., xx, 2), dans l'explication donnée à ce mot par Hanania, le neveu de Josué b. Hanania (j. *Soukka*, 54 *c* ; *Pesikta R.*, ch. XXI fin) se trouve l'aperçu caractéristique suivant sur la conjugaison hébraïque : « On sait que la difficulté des conjugaisons (*sic*) des verbes hébreux consiste en grande partie en ce qu'ils sont réunis aux pronoms en un seul mot et sont conjugués avec eux. » Toute cette dissertation est la chose la plus abstruse que l'on puisse imaginer. Malheureusement elle est trop longue pour être reproduite ici. Or, M. W. est tellement convaincu de son absolue justesse, qu'il ajoute : « Nous avons ainsi la preuve qu'à l'époque de R. Gamliel II et de son contemporain R. Akiba, le texte biblique n'était pas encore ponctué, car, sans cela, toutes ces règles concernant la manière de lire les mots de certains passages importants auraient été inutiles. » Comme s'il fallait encore une preuve pour établir que la ponctuation du texte biblique n'existait pas encore au Ier ni au IIe siècle !

En matière de citations hébraïques et grecques, M. W. procède avec beaucoup de négligence. Ainsi p. 27, d'après *Sota*, 12 *a*, il cite, תנא דבי ר' אלעזר, au lieu de תנא דבי ר' אלעזר בן שמעון. Dans la traduction allemande du passage (p. 27, 2, 3) : R. Schimon ben Eléazar, au lieu de R. El. b. S.

P. 67, note 87, d'après *Gen. r.*, ch. XXI ; *Pesikta*, éd. Friedmann, p. 192 *a*, כיחודו של עולם, au lieu de כיחידו של עולם. P. 95, en bas, משל שלין, au lieu de משלשין. — Pour les textes grecs, qui contiennent une masse de fautes d'impression, je me bornerai à rapporter des citations de la Sapience.

P. 17, note 16 (Sapience, 9, 8). Après ἁγίῳ σου manque : θυσιαστήριον μίμημα σκηνῆς. — P. 18, note 20 (11, 20) après ἀριθμῷ, il manque καὶ

σταθμῷ. — P. 20 note 24 (16, 20 et suiv.), au lieu de οὐράνου, lire οὐρανοῦ; au lieu de ὑπόστατίς, lire ὑπόστασις; au lieu de ὑπεέρτων, lire ὑπερετῶν. — P. 22 et 24 (17, 2), après ἅγιον (lire ἅγιον), il manque ἄνομοι; au lieu de πεδηται, lire πεδῆται.

La négligence dans la traduction des textes est plus regrettable encore que la négligence dans les citations. Dans la traduction de la Sapience, 7, 26 et suiv., p. 16 : « Elle est la lumière luisante du monde »; or, l'original est ainsi conçu : ἀπαύγασμα γάρ ἐστι φωτὸς ἀϊδίου « elle est un reflet de la lumière éternelle ». On en arrive à supposer que la traduction allemande de M. Weinstein est faite d'après une version hébraïque de la Sapience, et qu'il a pris אור עולם « lumière éternelle » pour la « lumière du monde ». — 9, 8 (p. 17) : « Que tu as possédée à l'origine ». Le texte grec porte : ἣν προητοίμασας ἀπ' ἀρχῆς « que tu as préparé dès le commencement ». Ici aussi il semble avoir traduit la version hébraïque קנית קדם. — 11, 20 (p. 18) : « Créé et ordonné », texte grec : διέταξας. — 18, 15 (p. 24) : « Au milieu de la contrée coupable »; texte grec : εἰς μέσον τῆς ὀλεθρίας γῆς « dans le pays voué à la ruine ». — *Ibid.*, v. 16 : « Avec des cadavres », texte grec : θανάτου « avec la mort ». — Dans la traduction de la IIe Ep. aux Corinth., 4, 4 (p. 81) : « Par la lumière de la splendeur de la nouvelle du Messie »; texte grec : τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ χριστοῦ (Weizsäcker traduit : « par l'évangile luisant de la splendeur du Christ »).

P. 17, l. 8 : « Le saint, loué soit-il, s'enveloppe d'un vêtement »; le texte hébreu dit נתעטף הקב"ה כשלמה. Il traduit donc comme s'il y avait בשלמה. Toutefois, ce passage est traduit exactement plus loin : « comme dans un vêtement ». Peut-être aussi le mot « comme » a-t-il été omis ici. — P. 63, note 78, il cite le passage de *Sanhedrin*, 38 *b*, et le rend ainsi : « Dans le Talmud, dans le verset de l'Exode, 24, 1, où il est dit : « Et *il* dit à Moïse : Monte vers Dieu », le pronom *il* est interprété comme se rapportant au *Métatron.* » Or, le pronom *il* ne se trouve que dans la traduction allemande de ce passage biblique. Celui-ci dit simplement : ואל משה אמר עלה אל ה'. Dans la réponse que R. Idit donne, en cet endroit, au Min, c'est אל ה' qui est interprété comme se rapportant au Métatron et on dit pour cette raison que celui-ci porte le même nom que son maître (זה מטטרון ששמו כשם רבו).

P. 168, עבדי דר"ג (*Berach.*, 28 *a*) seraient les valets d'armes de R. Gamliel. Et les בעלי תריסין (*Berach.*, 27 *b*) sont, en réalité, « des hommes cuirassés », « attendu que les gouvernements en question avaient l'habitude de seconder les Patriarches palestiniens en mettant à leur disposition une force armée pour leur assurer de l'autorité et les mettre en état de punir ». C'est la paraphrase de la première explication donnée dans l'Aruch (*s. v.* תרס), mais la seconde explication, également adoptée par Raschi, qui dit que l'expression doit être prise au figuré, est seule exacte. C'est ce que confirme le verbe התריס, formé du substantif grec et qui désigne la lutte de députations savantes.

P. 200, l. 15 : « ceci, d'après le patriarche, s'arrangerait ainsi... » Or le patriarche (Juda II) se borne à citer une sentence de R. Eléazar b. Pedat. — P. 204, l. 6. D'une « peine disciplinaire qui consistait dans l'éloignement (c'est-à-dire expulsion) du savant incriminé de la Palestine » on ne trouve pas la moindre trace dans les textes cités à ce propos. — La sentence d'Éléazar b. Pedat dans les deux Talmud est mal comprise ou n'est pas comprise du tout (note 140) ; dans mon article *Zur Geschichte der Ordination* (*Monatsschrift,* XXXVIII, p. 125), j'ai donné à ce sujet d'amples détails. — P. 213, l. 9 : « Emmène ton neveu hors de Palestine et viens ensuite chez moi. » Ceci doit être la traduction des mots הנהג בן אחיך ובא (*Nidda*, 24 *b*). Raschi explique, conformément au sens, הנהג par הבא « amène » (c'est-à-dire : avec toi).

Notons encore le goût de l'auteur pour la répétition des mêmes citations données dans le texte original et en traduction. Le célèbre dialogue entre Simon b. Yehoçadak et Samuel b. Nahman est reproduit deux fois (p. 17 et p. 41 ; voir aussi p. 43). Le passage d'*Exode rabba,* ch. xv, mentionné plus haut, est cité trois fois dans le texte et dans la traduction (p. 44 ; p. 195 ; p. 242), chaque fois avec une autre traduction. V. aussi p. 18, note 18, cf. p. 49, note 38 ; p. 15, note 7, cf. avec p. 207, note 146 ; p. 204, note 240, cf. p. 227, note 188.

En ce qui concerne le style, les passages que nous avons cités ont déjà montré que l'auteur ne se distingue ni par la précision ni par la correction. Il est souvent malheureux dans le choix de ses expressions et il pèche beaucoup contre la langue et la syntaxe. Je me bornerai à citer encore ces quelques exemples. La première étude commence ainsi : « Par les grands progrès que la *littérature orientale* a faits dans les derniers temps, il est maintenant hors de doute que le *pseudographe* « la Sagesse de Salomon » est une production alexandrine (p. 11). » — *Ibid.*, l. 19 : « Toutes les divinités de l'antiquité et parfois aussi du moyen âge. » — P. 19, l. 2 : « La différence entre la race helléniste et la race juive » (on veut dire « entre les Hellènes et les Juifs »).

Je ne parlerai pas des nombreuses fautes d'impression de l'ouvrage, mais il est désagréable de trouver plusieurs fois « theosopthisch » au lieu de theosophisch ; que le Midrasch sur les Psaumes soit appelé Scho*char* Tob, au lieu de Schocher Tob. — L'ouvrage עין יעקב (*En Yakob*) est cité, p. 64, l. 13 et 27, sous le nom « Eijin Jakob » ; *ibid.*, note 81, sous celui de « Aïjin Jakob » (M. W. ne connaît-il pas Deut., XXXIII, 28). — Le nom de Bar Kappara (בר קפרא) se trouve, p. 187, sous trois formes : B. Kappara, B. Kappora, B. Kapara. — P. 22, l. 1 : R. Iusua; *ib.*, l. 5, R. Eliasar.

Dans les indications des passages, il y a aussi beaucoup de négligences fâcheuses : p. 19, l. 1, Isaïe, XX, 20, l. Is., XXVII, 8 ; — p. 26, note 41, XXI, 8, l. XXIX, 8 ; *ib.*, note 43, d'après Soph. Sal. ; compl. XIX, 16 ; — p. 81, note 127, avant Épître aux Cor., ajouter II ; — p. 107,

note 38, au lieu de xv, l. xvi ; — p. 170, note 63, après Tanchouma, ajouter : éd. Buber.

A la fin de cette analyse où je n'ai pu relever qu'une partie des détails de l'ouvrage de M. Weinstein méritant d'être critiqués, je dois exprimer le regret que l'auteur ait employé beaucoup de science et de sagacité, ce qu'il est impossible de lui dénier, à poursuivre une idée préconçue et à interpréter d'une *manière forcée* des textes nombreux en vue de son système. Un manque absolu de méthode scientifique, l'habitude de ne tenir aucun compte des travaux antérieurs, si nombreux en cette matière, un goût effréné pour les hypothèses, une foi absolue en ses propres idées, une complète absence de critique dans l'emploi des sources, tout cela fait que cet ouvrage, composé non sans esprit, malgré la richesse des matériaux, doit être considéré comme pauvre en résultats. L'auteur n'a pas montré qu'il ait le droit de juger l'état présent de la science du judaïsme, comme il l'a fait au début de son Introduction.

Budapest.

W. Bacher.

Publications de la Société littéraire israélite de Hongrie :

1) **A zsidók története Budapesten** (Histoire des Juifs à Budapest, depuis les temps les plus anciens jusqu'en 1867), par Alexandre Büchler. Budapest, 1901 ; in-8° de 524 p.

2) **Az 1848-49-iki magyar szabadságharcz és a zsidók** (La Révolution hongroise de 1848-49 et les Juifs), par Béla Bernstein, avec une préface de Maurice Jókai. Budapest, 1899 ; in-8° de 344 p.

3) **Szentirás** (La Bible), tomes I et II. Budapest, 1898 et 1900 ; in-8° de 410 et 350 p.

4) **Évkönyv** (Annuaires de la Société littéraire israélite de Hongrie), 4 vol., 1898-1901, rédigés par W. Bacher et J. Banoczy. Budapest, in-8° de 372, 406, 385 et 440 p.

1) Depuis notre dernier compte rendu (voir *Revue*, juillet-septembre 1897), la Société littéraire israélite de Hongrie a publié huit nouveaux volumes, qui attestent le zèle infatigable avec lequel elle poursuit son œuvre. Deux de ces volumes sont une contribution très précieuse à l'histoire du judaïsme dans l'Europe orientale, deux autres nous donnent le commencement de la traduction hongroise de la Bible attendue depuis si longtemps ; les Annuaires, enfin, dans leur riche variété, reflètent l'activité de cette Société, qui exerce une influence si bienfaisante sur la partie éclairée des Juifs magyars.

« L'histoire des Juifs à Budapest depuis les temps les plus anciens jusqu'au dualisme (1867) » est l'œuvre de M. Büchler, rabbin de Keszthely, et a remporté le prix Tencer. La capitale hongroise s'appelle actuellement Budapest, mais dans l'histoire du judaïsme, la communauté n'est pas connue sous ce nom. Jusque vers le milieu du XVIIIe siècle, l'Europe connaît bien la Kehila *Ofen* (Bude), puis celle d'*Alt-Ofen* (O-Buda), mais ce n'est qu'au XIXe siècle qu'on commence à parler de celle de Pest. M. Büchler était donc amené à diviser son travail, d'après le développement historique de la capitale hongroise, en trois parties. La première, et c'est la plus importante, est celle qui concerne Bude (Ofen — p. 1-266) ; puis vient celle qui traite d'O-Buda (Alt-Ofen — p. 267-328) ; finalement, nous avons la partie la plus récente de cette histoire : celle de la communauté de Pest (p. 329-511).

Tous ceux qui s'occupent de l'histoire des Israélites savent que la communauté d'Ofen était célèbre dès le moyen âge et qu'elle brillait d'un vif éclat aux XVIe et XVIIe siècles. M. Büchler croit que les premiers Juifs y arrivèrent, non pas avec les Magyars conquérants du pays vers la fin du IXe siècle, mais seulement au Xe, peut-être même au XIe siècle. C'étaient des Israélites immigrés soit des provinces allemandes limitrophes, soit des provinces slaves. Sous la dynastie d'Arpad (1000-1301), la communauté s'éleva au premier rang ; elle le conserva dans les siècles suivants, car c'est elle qui était chargée de représenter auprès des autorités les autres communautés juives de Hongrie. Le roi Béla IV lui octroya, par une charte datée de 1251, certains privilèges. La synagogue construite près de la « Porte juive » existait déjà en 1307. Le sort tolérable des Israélites de Bude devait être connu à l'étranger, car on rencontre souvent dans les documents des détails sur l'immigration des Juifs étrangers à Bude. Ainsi les sources mentionnent que des Juifs *français*, chassés probablement au commencement du XVe siècle de leur pays, s'y établirent ; que leur nombre était assez considérable et qu'en 1433 ils parlaient encore le *français*. Un autre fait qui prouve l'opulence de la communauté, c'est qu'au commencement du XVIe siècle elle paye, sur les 2,000 florins d'impôts que la ville devait verser au trésor royal, juste la moitié. Un de ses rabbins les plus célèbres vers la fin du XVe siècle, Akiba Kohen, est dénommé par ses contemporains : « prince de Bude ».

Malgré cette prospérité et cette renommée, les persécutions partielles ne manquaient pas. Ainsi en 1495, cinq ans après la mort de Mathias Corvin, lorsque le pays se trouva sous le sceptre des faibles et inertes Jagellons, la populace donna la chasse aux Juifs, mais la communauté fut protégée par Maximilien, empereur romain, dont les descendants devaient bientôt monter sur le trône de Hongrie. La chronique a conservé de cette époque le nom d'un Juif converti, Senior Etel ben Ephraïm, qui reçut le nom d'Eméric Szerencsés, obtint les plus hautes charges et se montra toujours grand protecteur de ses anciens coreligionnaires.

La bataille de Mohacs (1526) mit fin à la communauté florissante de Bude. A la nouvelle du désastre, qui soumit un tiers de la Hongrie pour cent cinquante ans à la domination turque, une grande partie des Juifs s'enfuirent. Ceux qui restaient remirent au pacha Ibrahim les clefs de la forteresse. Le sultan Soliman fit son entrée dans la capitale le 11 septembre, le jour du Jeûne de Gedalia ; il se montra très bienveillant ; mais le 22 du même mois, il fit transporter sur ses galères tous les Juifs de Bude et d'Esztergom (Gran) en Turquie. « Leur faire quitter ce pays, disait-il, c'est les délivrer de leur misère. » On les établit à Constantinople, à Sophia, à Cavala, à Widdin, à Salonique et à Plewna. Le célèbre rabbin de Bude, Naftali Kohen ben Isaac, accompagna ses fidèles à Sophia, où il vivait encore en 1532.

Peu à peu, la communauté se reconstitua. Dans un recensement de 1580 on trouve de nouveau quatre-vingt-huit familles juives. « Si les Magyars, dit M. Büchler, les tondaient, les Turcs les écorchaient. » Le quartier juif fut rétabli sous le nom de « Mahallé i jehudian », mais le gouvernement turc chargea plusieurs Israélites de la perception des impôts et des contributions. Les Juifs de Bude devinrent des sujets loyaux des sultans. Ce loyalisme envers les conquérants excita souvent la colère des Magyars. L'empereur-roi Rodolphe, à qui on conseilla des représailles, loua, au contraire, cette fidélité en disant : « Je ne doute pas que nos sujets israélites, si l'occasion se présente, se montreront tout aussi braves et fidèles. » « Ismaël et son gendre Esaü » (c'est ainsi que les Juifs appelaient les Turcs et l'empereur-roi) firent enfin la paix (1606) ; la communauté s'accrut d'émigrés espagnols, autrichiens, polonais, moraves et même syriens, de sorte qu'au XVIIe siècle on y célébrait le culte selon trois rites : espagnol, allemand et syrien. Le plus célèbre rabbin de Bude était alors Ephraïm Kohen, élu en 1666, et dont le nom était connu partout où l'on s'occupait du Talmud.

M. Büchler trace le tableau de la vie intellectuelle de cette communauté, décrit le désastre causé au moment de la reprise de Bude par les troupes impériales (1686), les tentatives du cardinal Kollonics, qui voulait chasser les Juifs du territoire hongrois — la haine de ce fanatique contre les protestants n'était pas moindre — et les nombreuses vexations que les Autrichiens, devenus maîtres de la Hongrie, firent subir aux Israélites de Bude. Ici l'intérêt du volume commence à languir ; en effet, les chapitres X et XI de cette première partie constituent plutôt l'histoire de certaines familles juives. Nous apprenons encore que Marie-Thérèse, cette reine avisée, mais peu scrupuleuse dans ses moyens d'action, expulse les Juifs de Bude en 1746 et qu'ils n'obtiennent la permission d'y revenir que sous Joseph II. Depuis la fin du XVIIIe siècle, la communauté s'est développée régulièrement. Après la Révolution de 1848-49, il y avait 4,976 Israélites, mais malgré ce nombre, Bude ne jouissait plus de la renommée qu'elle avait sous la domination turque.

La communauté d'O-Buda (Alt-Ofen) se constitua lorsque Marie-

Thérèse expulsa les Juifs de Bude. Elle acquit une grande renommée sous le rabbin Moïse Munz, originaire de Brody, élu en 1789. Sa fameuse discussion avec Chorin, l'auteur d'*Emek Hachavé* (1803), les persécutions que ce dernier comme adepte des réformes dut subir, sont les chapitres les plus intéressants de cette partie.

La communauté de Pest prit naissance sous Joseph II, dont l'édit de tolérance (1783) permettait aux Juifs de s'y établir définitivement. Son grand développement, — elle compte aujourd'hui 80,000 âmes, — est intimement lié à l'élan prodigieux de la capitale hongroise, qui, d'après le dernier recensement, dépasse 700,000 habitants. Les meilleures pages de cette partie sont celles que M. Büchler consacre à l'activité des rabbins Wahrmann (élu en 1799), Schwab (1836) et Meisel (1859) ; au mouvement réformiste inauguré par Einhorn, qui, sous le nom d'Edouard Horn, déploya, après la Révolution, son activité comme journaliste et conférencier à Paris. Le récit de la participation des Juifs à cette révolution aurait pu être retranché, puisque cet épisode est traité avec tous les détails nécessaires dans le livre de M. Bernstein.

M. Büchler a ajouté à son ouvrage consciencieux et puisé aux meilleures sources, un appendice où nous trouvons le texte hébreu de certaines coutumes de l'ancienne communauté de Bude, se rapportant aux repas, aux fiançailles, au divorce, à l'héritage et aux prières.

2) Le volume de M. Bernstein, rabbin de Szombathely, retrace, d'après les archives de plusieurs villes et les journaux contemporains, la part prise par les Juifs à la guerre d'indépendance de 1848-49. Peu après la Révolution, Edouard Horn, dans un livre publié à Leipzig (*Die Revolution und die Juden in Ungarn*, 1851), avait dit que vingt mille Juifs hongrois avaient participé à ce mouvement insurrectionnel. Ce chiffre est probablement un peu exagéré. Ce qui est prouvé, c'est que les Israélites ont déployé une grande activité au moment de la Révolution. Ils ont donné leur sang et leur argent à la cause magyare.

Pourtant, à l'aube même de la liberté, en mars 1848, ils furent massacrés, par la population, dans plusieurs villes. Lorsque la Diète vota l'émancipation de toutes les races habitant le sol hongrois, les Israélites seuls furent exclus de ce bénéfice. Kossuth s'y opposa, non pas, certes, par antipathie contre la race, mais parce qu'il prévoyait que leur émancipation en masse susciterait la haine des autres nationalités. Il s'en est expliqué plus tard dans ses discours à Londres. — M. Bernstein retrace la situation des Israélites hongrois avant 1848 ; la journée du 15 mars ; les persécutions qu'ils ont subies lorsque la Révolution éclata, persécutions tellement violentes que plusieurs communautés pensèrent sérieusement à émigrer en Amérique ; les difficultés que les Juifs eurent, quelques mois plus tard, pour entrer dans la garde nationale ; le rôle qu'ils ont joué parmi les *honvéds* — M. Bernstein donne la liste complète de ceux que

les documents mentionnent — ; leurs sacrifices de toute nature pour soutenir aussi longtemps que possible la lutte ; leur résistance dans le sud de la Hongrie à l'appel de l'*illyrisme*, c'est-à-dire à la coalition des Serbes et des Croates pour combattre les Magyars ; la vengeance des Autrichiens ; la rançon demandée par les vainqueurs aux différentes communautés privées. Haynau seul leur imposa, outre des contributions énormes en nature, 2,300,000 florins. Cette somme fut réduite à un million et devait constituer plus tard le fonds d'études dont les intérêts ont servi à la création de la première Ecole normale primaire juive et à celle du séminaire israélite de Budapest. Le dernier chapitre de ce livre intéressant parle des Juifs de l'émigration de 1849 et donne la biographie des plus illustres parmi eux.

M. Jokai, le grand romancier, témoin de cette lutte pour la liberté, à laquelle il participa par la plume et par l'épée, a écrit une courte préface à ce volume, où il constate qu'en Hongrie les Juifs furent toujours les adeptes les plus fervents de l'idée nationale, de la liberté.

3) Une traduction hongroise de la Bible répondant aux exigences de l'exégèse moderne et au progrès de la langue magyare, était attendue depuis longtemps. On ne pouvait guère plus avoir recours aux traductions des protestants et des catholiques faites aux XVIe et XVIIe siècles, au moment des luttes religieuses. M. Bloch (Ballagi), qui avait entrepris, il y a cinquante ans, une traduction, n'a trouvé nul encouragement de la part du consistoire de Pest. Aujourd'hui, la situation a changé. On explique la Bible, dans les écoles primaires israélites, en magyar. La traduction entreprise par la Société littéraire sera donc partout bien accueillie. Le premier volume, contenant le *Pentateuque*, est dû également à M. Bernstein, dont la traduction a été revue par M. Blau, professeur au séminaire de Budapest. Le deuxième volume, contenant *Josué*, *les Juges*, *Samuel*, *les Rois*, est dû au rabbin Jules Fischer, ancien élève du séminaire, actuellement à Prague. MM. Banoczi, Bacher et Krauss ont revu sa traduction, qui offre ainsi les garanties nécessaires au point de vue de la fidélité et au point de vue de la langue.

4) Les Annuaires présentent le même intérêt que les années précédentes. Outre les communications relatives à la vie intérieure de la Société, aux conférences qu'elle organise, nous y trouvons une partie littéraire très nourrie. Nous y relevons pour l'année 1898 : Une description des *principales synagogues de l'Europe*, par M. L. Paloczy ; M. Bacher rend compte de l'importante découverte faite en Egypte du *Fragment de l'Ecclésiastique* ; M. Radó retrace la carrière du pédagogue hongrois *Maurice Karman*, le fondateur de l'Ecole pratique de l'enseignement secondaire, dont on a fêté le jubilé en 1897 ; M. Kayserling parle de *Noa Mordechaï*, juif américain, qui, le premier dans notre siècle, eut l'idée de fonder un Etat juif ; M. Büchler publie des notes intéressantes sur *le costume des Juifs hongrois à la fin du* XVIIIe *siècle* ; M. A. Rosenberg parle de *la réception des*

prosélytes dans le judaïsme ; M. Venetianer retrace avec beaucoup de savoir les tentatives des philologues hongrois du XVIIe et du XVIIIe siècles dans le domaine des *études comparées des langues hébraïque et magyare ;* M. Waldapfel donne, d'après le livre de Banoczi, l'histoire de l'unique *Ecole normale d'instituteurs israélites hongrois* (1857-97) ; M. Samu donne ses *impressions de voyage à Jérusalem ;* M. Peisner énumère les *Juifs hongrois qui durent émigrer à la suite de la Révolution de 1848*, et M. Bernstein parle de la *réforme du culte israélite* que cette révolution a fait naître. — Année 1899 : Balassa : *L'ethnographie du judaïsme hongrois ;* Rosenberg : *Le monothéisme et la doctrine de sélection ;* Mandl : *Kazinczy et les Juifs* (Kazinczy, inspecteur des écoles sous Joseph II, fut le premier à faire sortir les Israélites de leur isolement et voulut les faire participer aux réformes humanitaires de l'empereur) ; Goldschmied : *La Renaissance allemande et la Bible ;* Bárány : *Contributions à l'histoire des Juifs à Kecskemét ;* Löwy : l'*origine du dicton : La lettre tue, l'esprit vivifie ;* M. Brody trace un tableau très intéressant des *Chants d'amour dans la poésie hébraïque à l'époque hispano-arabe* et caractérise particulièrement Moïse ibn Esra et Juda Halévi ; M. Weisz donne la biographie de *Kollinszky*, le jeune rabbin tombé le 6 octobre 1848 sur les barricades de Vienne ; Neumann la nécrologie de *Philippson*, auquel le rabbin de Budapest, Kayserling, a consacré dernièrement une biographie (Leipzig 1898). M. Frisch dresse des statistiques très intéressantes qui démontrent les *conséquences des lois politico-ecclésiastiques* en vigueur depuis 1896 ; M. Vajda étudie le sort des *Juifs d'Alexandrie ;* M. Flesch parle de l'*hospitalité dans le Talmud ;* M Büchler des *sacrifices pour les empereurs romains au temple de Jérusalem ;* M. Krauss cherche dans les Livres saints des *analogies avec l'épée d'Attila ;* M. Grünhut décrit la *Communauté israélite hongroise à Jérusalem ;* finalement, M. Bacher donne un aperçu ingénieux des trois traductions juives de la Bible : *les Septante*, *Saadia* et *Moïse Mendelssohn*.

Année 1900 : Havas : *Petöfi* (les rares passages où le grand poëte lyrique mentionne les Juifs montrent qu'il avait beaucoup de sympathies pour eux) ; Bacher : *Szirach en danger* (à propos des études de M. Israël Lévi sur le texte hébreu nouvellement découvert) ; Székely : *Statistique des Juifs en Hongrie* (en 1720, il y en avait 12,655 ; en 1805, 127,816 ; en 1842, 241,632 ; en 1869, 552,133 ; en 1890, 725,222) ; Acsády : *L'esprit ecclésiastique et les Juifs ;* M. Mezei décrit l'état navrant des *écoles juives dans la Hongrie du Nord ;* Kecskeméti : *Sorciers de Kanaan ;* Bloch : *Quelques feuilles antisémitiques françaises pendant la grande Révolution* (détails intéressants sur l'abbé Grégoire et sur les attaques dirigées contre lui) ; Pollak : *Les Juifs de Nagymarton ;* Kont : *Eugène Manuel ;* Krauss : *Manuscrits hébreux dans l'ancienne bibliothèque de Bude ;* Hazai : *Prières des Sabbathariens* (publie plusieurs poésies magyares de cette secte fondée au XVIIe siècle par le chancelier Péchi en Transylvanie) ; Stein : *Optimisme religieux*

(conférence faite par le savant professeur de l'Université de Berne à Berlin) ; Schwarz : *Les Juifs en Croatie ;* Büchler : *De Judaeis* (sur la loi votée par la Diète hongroise en 1790-91); Heller : *Eléments bibliques dans les poésies de Michel Tompa ;* Eisler : *Les études juives d'Apaczai* (cartésien hongrois du XVIIe siècle, auteur d'une *Encyclopédie* parue en 1655).

Année 1901 : Heller : *Hommage à Vörösmarty* (à l'occasion du centenaire de la naissance du grand poète national ; jugement du poète sur les Juifs et ses propositions en leur faveur) ; Bacher : *Martyrs juifs dans le calendrier chrétien* (étude sur les Macchabées) ; Beck : *L'état actuel des Juifs en Roumanie ;* Goldschmied : *Le style juif ;* Neumann : *Nietzsche et le judaïsme ;* Weisz : *La société israélite de Kolozsvar* (on y organise des conférences depuis deux ans) ; Kecskeméti : *Les Mînim* (Cf. *Revue des Études juives*, 1899) : Mandl ; *L'instruction des Juifs hongrois sous Joseph II* (1780-90) (étude détaillée puisée aux archives) ; Eisler : *Les grands rabbins de Transylvanie ;* Rosenberg : *La légende de la création dans la Bible et chez les Grecs ;* Vajda : *La mort d'Agrippa, roi des Juifs ;* Kayserling : *Luzzato et les savants juifs de Hongrie* (d'après la correspondance du savant italien) ; Pillitz : *Une lettre inédite de Luzzato ;* Alexander : *Sur le* Marchand de Venise, *de Shakespeare* (étude esthétique).

Chaque volume contient, en outre, des poésies originales ou imitées des poètes juifs du moyen âge, des récits sur la vie privée en Hongrie et les souvenirs de l'humoriste Agai sur ses parents.

Nous pouvons voir par cette simple énumération que les éditeurs de l'Annuaire s'efforcent de donner à cette belle publication un cachet scientifique. Les collaborateurs, pour la plupart anciens élèves du séminaire de Budapest, montrent que l'enseignement qu'ils y ont reçu porte les meilleurs fruits.

J. KONT.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

Tome XLII, p. 195, l. 6. Au lieu de « Nissan fut placé au dimanche », lire « au mardi ». — *A. Epstein.*

Ibid., p. 273. A l'article de M. Schwab sur « Un secrétaire de Raschi », comparez mon travail « Schemaja der Schüler und Secretär Raschi's » (*Monatsschrift*, XLI, p. 257 et suiv.). — *A. Epstein.*

Ibid., p. 276, note. M. A. Epstein, *Schemaja der Schüler und Secretär Raschi's*, dans la *Montasschrift*, t. XLI (tirage à part, Berlin, 1897, p. 4), admet, selon une donnée de R. Jacob Tam dans le *Séfer ha-Yaschar*, que Schemaja a été le beau-père d'un petit-fils de Raschi, savoir de Samuel b. Méïr. — *A. Marx.*

Le gérant :
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

CONTRIBUTIONS

A LA GÉOGRAPHIE DE LA PALESTINE

ET DES PAYS VOISINS

(SUITE [1])

II

LA GÉOGRAPHIE DES TABLETTES D'EL-AMARNA.

Au début de l'année 1888 des fellahs découvrirent, sur la rive orientale du Nil, à El-Amarna, une collection de tablettes d'argile — trois cent vingt environ — recouvertes d'inscriptions cunéiformes, lettres adressées au roi d'Égypte, au XIVe siècle av. J.-C., par des souverains étrangers, chefs de villes palestiniennes ou syriennes, agents royaux. Ces précieux documents, publiés et traduits par M. Hugo Winckler, dans la *Keilinscrifflichen Bibliothek*, font connaître une série de noms de villes et de pays dont l'emplacement est le plus souvent incertain. Il semble utile de reprendre les études géographiques auxquelles ces tablettes ont donné déjà lieu, en se plaçant à un point de vue qui n'a pas été encore envisagé, en sériant les tablettes d'après les formules protocolaires employées. L'emploi des mêmes formules par deux personnages paraît établir entre eux un lien de voisinage ; l'usage des formules les plus humbles dénote une plus grande sujétion de l'auteur de la tablette à l'égard de son correspondant.

Les formules comprennent : 1° les titres du destinataire ; 2° les noms et qualités de l'expéditeur ; 3° les salutations.

[1] Voir *Revue des Études juives*, t. XXXV, p. 185.

A. Titres du destinataire.

Pour la clarté de cette étude, on ne considérera que les tablettes adressées au Roi d'Égypte, et l'on adoptera la traduction et le classement de M. Hugo Winckler.

Les formules peuvent se ramener à neuf types avec de nombreuses variantes.

a. *Formules royales.*

1. à X., Roi d'Égypte,	7, 8 du Roi de Kardouniach,
2. à X., le grand Roi, Roi d'Égypte,	10 du même,
3. à X., mon frère,	6 du même,
4. à X., Roi d'Egypte, mon frère, ou au Roi d'Egypte, mon frère,	2, 4, 5, 9, 11 du même, 16 du Roi de Mitani, 25, 26, 27, 28, 29 et 30 du Roi d'Alaschia,
5. à X., Roi d'Égypte, mon frère, mon gendre qui m'aime et que j'aime,	17, 18, 19, 20, 21, 23 et 24 du Roi de Mitani,
6. à mon Seigneur, le Roi d'Égypte, mon père.	36 de Zid..., le fils du Roi.

b. *Formules vassales.*

7. au Roi, mon Seigneur,	39 et 40 d'Abd-Achrat d'Amour, 71, 96, 99 et 104 de Rib-Addi de Byblos, 122 de la ville d'Irqata, 125 de Addou...ia et de Battiil, 131 de Biiri.... amil de Khachabou, 144 de Namiavaza, 145 de X., 146 d'Itakkama, 156 d'Abimilki de Tyr, 161 d'Artamanja amil de Zirbachani, 162 de Lapaja, 164 d'Addouacharidou, 175 d'Arzavaja, amil de Mikhiza, 179, 180, 182, 183 et 184 d'Abd-khiba de Jérusalem, 186 de X., 187 et 188 d'Addou-mikhir, 189 de Tagi, 191 de X., 198 de Chouvardata, 202 du Roi de Khasouri, 203 d'Abd tirchi, amil de Khazoura, 220 de Chamou-Addou, amil de Chamkhouna, 231 de Baiaja, 238 de Jama, 241 de Chipti-Addi, 242 de Chiptouri..., 245 de Dachrou, 246 et 247 de Zitrijara, 250 de l'amil de Doubou, 251 de l'amil de Qanouou, 252 d'Abd-milki, amil de Chaskhimi, 253 d'Amajachi, 255 de

	Badouza, 258 de ...khilija, 261 de Zichamimi, 263 de l'amil de Nazima, 264 de Dijati, 265 de Tagi, 268 de Soubajadi, 270, 273, 278, 279 et 285 de X.,
8. au Roi d'Égypte, mon Seigneur.	41 de Dounip.

c. *Formules d'adoration solaire simple.*

9. à X., le fils du Soleil, mon Seigneur,	138 et 139 d'Akizzi de Qatna,
10. au Roi, mon Soleil,	93 de Rib-Addi de Byblos,
11. à mon Seigneur, le Soleil,	58 et 69 du même ; dans le corps des lettres 38 d'Abd-Achrat d'Amour, 288 de X., et 289 de ...-Addou.
12. au Roi, mon Seigneur, mon Soleil,	63, 76, 78, 86, 94, 103 et 107 de Rib-Addi, 119 de Byblos, 1 0 d'Akizzi de Qatna, 153 d'Abimilki de Tyr, 163 de Lapaja, 178 de Jabitiri (?), 181 d'Abd-khiba de Jérusalem, 194 et 195 de Biridija, amil de Makidda, 244 de Dachrou, 249 de Chatija, 256 de Moutzou..., fils de Lapaja, 262 de Nouourtouja...ma, 271 d'Abdna...,
13. au Roi, mon Seigneur, le Soleil,	98 de Rib-Addi,
14. au Roi, le Soleil, mon Seigneur,	38 d'Abd-Achrat,
15. au Soleil, le Roi, mon Seigneur, le Roi d'Égypte.	37 de Ramman-nirari de Noukhachchi.

d. *Formule polythéiste.*

16. au Roi, mon Seigneur, mes Dieux.	143 de Namiavaja.

e. *Formules solaires polythéistes.*

17. au Roi, mon Soleil, mes Dieux,	151 et 152 d'Abd-milki de Tyr.
18. au Roi, mon Seigneur, mes Dieux, le Soleil,	176 d'Arzavaja, 197 de Jarta (?), 260 de Rouchmania, amil de Tarouna,
19. au Roi, mon Seigneur, mes Dieux, mon Soleil,	149, 150, 154 et 155 d'Abimilki de Tyr, 165, 166 et 167 de Chouvardata, 168, 169, 170, 171 et 172 de Milkili, 173 et 174 de Ninour, 177 d'Arzavaja, 190 de Tagi, 193 de Biridija, amil de Makidda, 199 et 200 de Chouvardata 206 de Japakhi de Gézer, 214 de Jabitiri, 221 de Choumad.... 230 de Baiaja, 239, 240 et 275 d'Addou-daian, 248 de Zitrijara, 259 de Khiziri, 266 et 274 de Jakhzibaia, 284 de X.

f. *Formules solaires monothéistes.*

20. au Grand Roi, mon Seigneur, mon Dieu, mon Soleil,	48, 49 et 51 d'Aziri,
21. au Roi, mon Seigneur, mon Dieu, mon Soleil.	42, 43 et 47 d'Aziri, 117 de X., 127 de la ville de Toubikhi, 132 d'Ildaaja..., amil de Khazi, 134 de ...varzana, amil de Khazi, 192 de Biridija, 232 et 233 de Choutarna de Mouchikhouna, 267 de Jamiouta, amil de Ga(?)dachouna, 283 d'Il(?)kha...; dans le corps du texte, 249 de Chatija.

g. *Formules au* Soleil du Ciel.

22. au Roi, mon Seigneur, le Soleil du Ciel.	157, 158 et 159 des amils d'Akko, 228 de Choubandi, 254 de Jiktasou, 269 de X., 272 d'Inbaouta; dans le corps du texte, 262 de Nouourtouja...ma,
23. au Grand Roi, mon Seigneur, le Soleil au Ciel,	216 de Dagan-takala,
24. au Roi, mon Seigneur, mon Soleil, mes Dieux, le Soleil du Ciel,	160 de Zitatna, amil d'Akko, 204 et 205 de Japakhi de Gézer, 207, 208, 209, 210, 211, 212 et 213 de Jitia, amil d'Asqalon, 217 de Zimridi, amil de Lakich, 224, 225, 226, 227 et 229 de Choubandi, 234, 235 et 236 de Pou-addi, amil de Vourza, 243 de Chipti..., 257 de Sourachar, amil de ...tiachna, 277 de X.,
25. au Roi, mon Seigneur, mon Dieu, mon Soleil, le Soleil du Ciel.	218 de Jabn-iilou de Lakich.

h. *Formules au* Souffle de la vie.

26. au Roi, le Souffle de ma vie,	129 et 130 d'Ammounira, amil de Berout,
27. au Roi, mon Seigneur, le Souffle de ma vie,	129 *a* du même,
28. au Roi, mon Seigneur, mon Soleil, mes Dieux, le Souffle de ma vie.	128 du même, 147 de Zimrida, amil de Sidon.

i. *Autres formules.*

29. au Roi, mon Seigneur, le Seigneur (ou le Roi ou le Soleil) des pays,	53, 61, 62, 70, 73, 74, 79, 85, 88 et 91 de Rib-Addi de Byblos,

30. au Seigneur des pays, au Roi des pays, au Grand Roi, au Roi de la bataille.	55, 56, 60, 64, 72, 77, 80, 81, 83, 84, 87, 100 et 101 du même.

On saisit tout de suite l'importance de ces formules, en constatant qu'à Ascalon et à Akko, l'on fait usage des formules *au Soleil du Ciel*, à Tyr de la formule *au Roi mon Seigneur, mes Dieux, mon Soleil*, à Sidon et Beyrout des formules *au Souffle de la vie*, à Byblos des formules *au Seigneur des pays, au Roi de la Bataille;* ainsi les nationalités s'accusent, même sur le bord de la mer, où les différences de langage tendent à s'atténuer.

B. Signatures.

a. *Formules royales.*

31. l'énonciation du titre royal est suivie généralement des mots : ton frère.	

b. *Signatures simples.*

32. le nom sans qualificatif.	131 de Biiri..., amil de Khachabou, 132 d'Ildaja..., amil de Khazi, 147 de Zimrida, amil de Sidon, 175 d'Arzavaja, amil de Mikhiza, 202 du Roi de Khazouri, 220 de Chamou-Addou, amil de Chamkhouna, 264 de Dijati.

c. *Formules de politesse.*

33. ton serviteur,	37 de Ramman-nirari, 41 des gens de Dounip, 42, 43, 47, 48, 49 et 51 d'Aziri, 69, 76, 78, 86, 91, 93, 94, 98, 99, 103 et 107 de Rib-Addi, 119 et 120 de Rabimour, 138, 139 et 140 d'Akizzi de Qatna, 145 de X., 146 d'Itakkama, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155 et 156 d'Abimilki de Tyr, 161 d'Artamanja de Zir-bachani, 162 de Lapaja, 164 d'Addou-acharidou, 166 de Chouvardata, 173 de Ninour, 178 de X., 179, 180, 181, 182, 183 et 184 d'Abdkhiba de Jérusalem, 186 de X.,

	188 d'Addou-mikhir, 189 de Tagi, 191 de X., 198, 199 et 201 de Chouvardata, 203 d'Abd-tirachi de Khazoura, 215 et 216 de Dagantakala, 230 et 231 de Baiaja, 232 et 233 de Choutarna de Mouchikhouna, 234 de Pou-Addi de Vourza, 237 de Mout-Addi, 238 de Jama, 246 et 247 de Zitrijara, 250 de l'amil de Doubou, 251 de l'amil de Qanouou, 252 d'Abd-Milki, amil de Chaskhimi, 253 d'Amajachi, 254 de Jiktasou, 255 de Badouza, 258 de ...khilija, 259 de Khiziri, 261 de Zichamimi, 263 de l'amil de Nazima, 265 de Tagi, 268 de Soubajadi, 270 de X., 272 d'Inbaouta, 279, 284, 285 et 291 de X., 289 de ... Addou, 290 d'Akizzi,
34. le serviteur du Roi,	39 et 40 d'Abd-Achrat, 221 de Choumad..., 267 de Jamiouta, amil de Ga(?)dachouna,
35. le fidèle serviteur du Roi,	187 d'Addou-mikhir, 193, 194 et 195 de Biridija de Makidda, 244 et 245 de Dachrou,
36. ton fidèle serviteur.	192 de Biridija.

d. *Formules d'humilité.*

37. ton serviteur, le soc de tes pieds,	53 de Rib-Addi,
38. ton serviteur, la poussière de tes pieds,	38 d'Abd-Achrat, 96 de Rib-Addi, 128, 129, 129 *a* et 130 d'Ammounira de Berout, 143 de Namiavaja, 160 de Ziatatna d'Akko, 165 et 167 de Chouvardata, 168, 169, 170, 171 et 172 de Milkili, 174 de Ninour, 190 de Tagi, 200 de Chouwardata, 206 de Japakhi de Gezer, 214 de Jabitiri, 217 de Zimridi de Lakich, 228 et 229 de Choubandi, 236 de Pou-Addi de Vourza, 239 d'Addou-daian, 241 de Chipti-Addi, 242 de Chiptouri..., 243 de Chipti..., 249 de Chatija, 266 de Jakhzibaia, 271 d'Abd-na..., 274 de X., 275 de ...daian, 283 de Il(?)kha...,
39. ton serviteur et la poussière que tu foules,	163 de Lapaja,
40. ton serviteur, et la poussière sous les pieds du Roi, mon Seigneur (mon Dieu, mon Soleil),	131 de ...varzana de Khazi, 249 de Chatija de...

41. le fidèle serviteur du Roi, la poussière des pieds du Roi,	176 d'Arzavaja, 197 de Jarta, 271 d'Abd-na...,
42. la poussière de tes pieds, le sol que tu foules,	141 de Ara... de Koumidi,
43. ton serviteur, la poussière de tes pieds, le sol que tu foules,	177 d'Arzaja, 248 de Zitrijara, 256 de Moutzou..., 277 de X.,
44. le serviteur du Roi, la poussière de ses pieds, et le sol qu'il foule,	157 de Sourata d'Akko, 158 et 159 de Zatatna d'Akko,
45. ton serviteur, la poussière des pieds du Roi, mon Seigneur, mon Soleil et la terre qu'il foule,	262 de Nou(?)ourtouja...ma,
46. ton serviteur, la poussière de tes pieds, la boue que tu foules,	260 de Rouchmania de Tarouna,
47. ton serviteur, la poussière de tes pieds, le trône sur lequel tu sièges, le soc de tes pieds.	144 de Namiavaja.

e. *Chefs des dépôts de cavales.*

48. ton serviteur, la poussière de tes pieds, le valet de tes chevaux.	204 et 205 de Japakhi de Gézer, 207, 208, 209, 210, 211, 212 et 213 de Jitia d'Asqalon, 218 de Jabni-il ou de Lakich, 224, 225, 226 et 227 de Choubandi, 235 de Pou-Addi de Vourza, 243 de Chipti..., 257 de Sourachar de .. tiachna, 269 de X.

C. Salutations.

a. *Salutations simples.*

49. à tes pieds je tombe,	238 de Jama, 261 de Zichamimi,
50. aux pieds de mon Seigneur je tombe,	37 de Rammanni-rari de Noukachchi, 125 d'Addou... et de Batiil, 175 d'Arzavaja de Mikhiza, 186 de X., 202 du Roi de Khazouri, 237 de Mout-Addi, 273 de X.,
51. aux pieds du Roi, mon Seigneur, je tombe,	162 de Lapaja, 166 de Chouvardata, 265 de Tagi, 285 de X.,
52. devant le Soleil, mon Seigneur, je tombe,	289 de X.,
53. aux pieds de mon Seigneur, mon Soleil, je tombe.	93 de Rib-Addi de Byblos, 140 d'Akizzi de Qatna.

b. *Les sept salutations simples.*

54. Sept fois je tombe aux pieds de mon Seigneur.	138 et 139 d'Akizzi de Qatna.

c. *Les sept salutations répétées.*

55. aux pieds de mon Seigneur, sept fois, sept fois,	260 de Rouchmania de Tarouna,
56. sept et sept fois aux pieds de mon Seigneur je tombe,	42 d'Aziri, 247 de Zitrijara,
57. aux pieds du Roi sept et sept fois je tombe,	212 de Chiptouri...,
58. aux pieds du Roi, mon Seigneur, sept et sept fois je tombe,	38 et 40 d'Abd-Achrat, 63, 85 et 104 de Rib-Addi, de Byblos, 122 des chefs d'Irqata, 129 d'Ammounira de Berout, 133 de X., 141 d'Ara..., amil de Koumidi, 143 de Namiavaja, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155 et 156 d'Abi-milki de Tyr, 161 d'Artamanja de Zir-bachani, 164 d'Addou-acharidou, 177 d'Arzaja, 179, 180, 181, 182, 183 et 184 d'Abd-khiba de Jérusalem, 187 et 188 d'Addou-mikhir, 189 de Tagi, 191 de X., 203 d'Abd-tirchi de Khazoura, 220 de Chamou-Addou de Chamkhouna, 221 de Choumad..., 251 de l'amil de Qanouou, 252 de Abd-milki de Chaskhimi, 253 d'Amajasi, 254 de Jiktasou, 255 de Badouza, 259 de Khiziri, 263 de l'amil de Nazima, 264 de Dijati, 272 d'Inbauota, 278 et 279 de X., 283 d'Il(?)kha...,
59. sept et sept fois aux pieds du Grand Roi, mon Seigneur, je tombe,	215 et 216 de Dagan-takala,
60. aux pieds de mon Seigneur le Soleil (aux pieds du Soleil, mon Seigneur) sept et sept fois je tombe,	53, 70, 87 et 98 de Rib-Addi, 119 de Rabimour,
61. aux pieds du Roi le Soleil sept et sept fois je tombe.	69 de Rib-Addi,
2. aux pieds de mon Seigneur, mon Soleil, sept et sept fois je tombe,	55, 56, 60, 61, 62, 65, 72, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 86, 94, 99, 100, 101, 103 et 107 de Rib-Addi, 146 d'Itakkama.
63. aux pieds du Roi, mon Seigneur, mon Soleil, sept et sept fois je tombe,	58 et 73 de Rib-Addi, 163 de Lapaja, 192, 194 et 195 de Biridija, 231 de Baija, 244 de Dachrou, 256 de Moutzou..., 262 de Nouourtonja-...ma,
64. aux pieds du Roi, mon Seigneur, le Soleil rayonnant, sept et sept fois je tombe,	144 de Namiavaza,

65. aux pieds du Roi, mon Soleil, le Soleil du Ciel, sept et sept fois je me jette,	211 de Jitia d'Asqalon, 217 de Zimridi de Lakich, 229 de Choubandi,
66. Sept et sept fois je tombe aux pieds du Roi, mon Seigneur, mon Dieu, mon Soleil,	43, 48, 49 et 51 d'Aziri, 64 et 74 de Rib-Addi, 134 de ...varzana de Khazi, 249 de Chatija,
67. aux pieds du Roi, mon Seigneur, mon Dieu, mon Soleil, le Soleil du Ciel, sept et sept fois je tombe,	277 de X.,
68. aux pieds du Roi, mon Seigneur, mes Dieux, mon Soleil, sept et sept fois je tombe,	165 et 167 de Chouvardata, 168, 169, 170, 171 et 172 de Milkili, 173 et 174 de Ninour, 176 d'Arzavaja, 178 de X., 190 de Tagi, 193 de Biridija, 197 de Jarta, 200 de Chouvardata, 206 de Iapakhi de Gézer, 214 de Jabitiri, 239 et 240 d'Addou-daian, 241 de Chipti-Addi, 266 de Jakhzibaia, 274 de X., 275 de ...daian, 284 de X.,
69. aux pieds de mon Seigneur, mes Dieux, le Soleil, le Souffle de ma vie, sept et sept fois je tombe,	147 de Zimrida de Sidon,
70. aux pieds du Roi, mon Seigneur, mon Soleil, mes Dieux, le Souffle de ma vie, sept et sept fois je tombe.	128 d'Ammounira de Beyrout.

d. *Les sept prosternements répétés dans la poussière.*

71. dans la poussière des pieds du Roi, mon Seigneur, sept et sept fois je tombe.	131 de Biiri... de Khachabou, 138 d'Ildaja... de Khazi, 232 et 233 de Choutarna de Mouchikhouna, 247 de Jamiouta de Ga(?)dachouna.

e. *Les sept prosternements et renversements.*

72. aux pieds de mon Seigneur, je me jette sept et sept fois de la poitrine et du dos,	201 de Chouvardata, 270 de X.,
73. aux pieds du Roi, mon Seigneur, je me jette sept et sept fois de la poitrine et du dos,	198 et 199 de Chouvardata, 207, 208, 209, 212 et 213 de Jitia d'Asqalon, 236 de Pou-Addi de Vourza, 246 de Zitrijara,
74. aux pieds du Roi, mon Seigneur, le Soleil du Ciel, je me jette sept et sept fois de la poitrine et du dos,	157 de Sourata d'Akko, 159 de Zatatna d'Akko, 205 de Japakhi de Gézer, 210 de Jitia d'Asqalon, 224, 225, 226 et 227 de Choubandi,

75. aux pieds du Roi, mon Seigneur, mon Dieu, mon Soleil, le Soleil du Ciel, sept et sept fois je me jette de la poitrine et du dos,	218 de Jabni-ilou de Lakich,
76. aux pieds du Roi, mon Seigneur, mes Dieux, le Soleil du Ciel, sept et sept fois je me jette de la poitrine et du dos,	158 de Zatatna d'Akko,
77. aux pieds du Roi, mon Seigneur, mes Dieux, mon Soleil, le Soleil du Ciel, sept et sept fois je me jette de la poitrine et du dos,	204 de Japakhi de Gézer, 228 de Choubandi, 234 et 235 de Pou-Addi de Vourza, 243 de Chipti..., 257 de Sourachar de ...tiachna,
78. de la poitrine et du dos, sept et sept fois, aux pieds du Roi, mon Seigneur, mon Soleil, mes Dieux, je tombe,	230 de Baiaja, 248 de Zitrijara,
79. aux pieds du Roi, mon Seigneur, je tombe sept fois aux pieds du Roi, mon Seigneur, et sept fois de la poitrine et du dos.	39 d'Abd-Achrat.

Il est difficile de se reconnaître au milieu de ces formules tant elles sont multiples. L'emploi d'une même formule par deux personnages établit bien entre eux un lien, mais un lien fragile. Mais lorsque ces deux mêmes personnages se rencontrent pour employer deux et surtout trois des formules précédentes, il devient probable qu'ils appartiennent à la même contrée. Parfois cependant le même individu a recours à des formules différentes : il faut donc s'attendre à trouver des zones mal délimitées, et parfois même se pénétrant mutuellement.

D. Palestine.

Les formules 72-79 d'aplatissement devant le roi d'Égypte devaient être d'un usage courant dans les territoires placés sous la dépendance immédiate de ce souverain. On les trouve employées :

1° par les chefs d'Asqalon, de Lakich, de Gézer ;
2° par les chefs d'Akko ;
3° par les chefs de Vourza et de... tiachna, par Choubandi, Chipti..., un inconnu (269) ;
4° par Chouvardata, Zitrijara, Baiaja, un inconnu (270).

Les personnages des trois premiers groupes s'adressent *au Soleil du Ciel* (formules 22-25) ; ceux des premier et troisième groupes se qualifient de *valets des chevaux* (formule 48).

Voilà donc une première région qui surgit du chaos.

Avant d'en poursuivre l'exploration, il faut toutefois écarter une objection que ne manqueront pas de faire ceux qui attribuent à Jabitiri le commandement des villes de Gaza et de Jaffa, se fondant sur le passage de la tablette 214 : « Veuille demander le Roi, mon Seigneur, si je garde la porte de Azzati et la porte de Japou. » Jabitiri se sert d'autres formules que les chefs d'Asqalon, de Lakich et de Gézer. Quelle explication donner de cette anomalie? Soutenir que Jabitiri commandait une ville à deux portes, différente, d'ailleurs, de Gaza et de Jaffa. Mais les villes à deux portes étaient à l'époque excessivement rares. Josué en mentionne une : Schamaraï *les deux portes* (xv, 36) ; le Ier Livre des Chroniques (iv, 31) en assigne une autre à la tribu de Siméon ; les tablettes d'El-Amarna n'en signalent aucune.

Mais l'identification de Azzati et de Gaza est-elle admissible? La distance de Gaza à Jaffa est, à vol d'oiseau, de 70 kilomètres. Comment est-il possible de les rattacher l'une à l'autre? Asqalon ne se dresse-t-il pas entre elles? Si l'on examine attentivement le texte de la tablette 214, on y retrouve d'ailleurs les mêmes formules, et même des phrases entières des tablettes 190 de Tagi et 239 d'Ad-doudaian. Ces personnages sont étrangers à la région *du Soleil au Ciel* et des *sept prosternements et sept renversements*. Azzati diffère donc de Gaza.

La contrée *du Soleil du Ciel* comprenait tous les dépôts des chevaux égyptiens. Ces dépôts devaient être échelonnés le long des routes ; ainsi on lit dans 235 de Vourza : « (à cause de) l'ennemi pas..... à conduire la caravane à..... » Vourza doit être cherché, d'autre part, dans le voisinage d'Ascalon : Pou-Addi de Vourza (236) a près de lui l'agent royal Rianap, dont la fidélité au roi est attestée par Jitia d'Asqalon (213).

Le Chipti..., auteur de la tablette 243, semble identique à Chipti-Addou (241), à Chipti-Addi, de la tablette 219 trouvée à Tel-Hesy ; il apparaît comme l'auxiliaire de Zimrida de Lakich et devait voisiner avec lui. Peut-être doit-on le retrouver avec un nom dénaturé par le poinçon d'Abd-khiba de Jérusalem dans le passage suivant de la tablette 181 : « Vois, Tourbacha a été assommé à la porte de Zilou, et le roi ne bouge pas ; vois, Zimrida de Lakich : ses serviteurs ont tenté de le prendre pour le

tuer ; Japti-Addi a été assommé à la porte de Zilou, et le roi ne bouge pas. »

Il convient toutefois d'observer que la tablette 217a met en scène également Tudur-ba-zou, Ja-ab-ti-oha-oa et la ville La-ki-chi ; ce qui amènerait à différencier Chipli-Addi de Japti-Addi, tout en les faisant résider l'un et l'autre dans la même contrée.

Lakich a été, on le sait, retrouvé à Tel-Hesy. Zilou, situé dans le voisinage, paraît correspondre à Tell en Nejileh, l'Eglon de Josué. A la même région appartient la ville de Moumouraachti (217*a*), dont le nom rappelle Μωρασθεὶ, Morasthi de l'*Onomasticon*, patrie du prophète Michée, localité proche de Beit Djibrin [1].

Le site de ...tiachna, — M. Winckler voudrait lire Kitiachna, — reste indécis. Il est impossible de rien dire sur la résidence de Choubandi.

Quant à Gézer, Gazri, elle jouait dès cette époque un rôle important : elle est qualifiée (239) *amt-ti charri*, *servante du Roi*, comme Tyr (150), Sidon (147) et Byblos (55 et 119).

Abd-khiba de Jérusalem se plaint (180) de l'aide prêtée par Gézer à ses ennemis : « Sache le Roi que tous les pays se sont ligués contre moi, afin que le Roi prenne souci de sa terre. Vois la contrée de Gézer, celle d'Asqalon, la ville de Lakich leur ont donné des vivres, de l'huile et tout ce qui leur faisait défaut. »

Gézer fut pris par Lapaja (163).

Les tablettes rapprochent, d'ailleurs, de Gézer différents noms. Japakhi de Gézer signale (205) la révolte de son plus jeune frère et l'occupation par lui de la ville Mou...khazi. Abd-khiba nous montre (183) les guerriers de Gaazri (Gézer), de Giimti et de Kiilti marchant ensemble à la conquête du territoire de Roubouti. Addou-daian (219) associe Gézer et Khoubouti (ou mieux Roubouti).

Japakhi de Gézer fait, d'ailleurs, usage de diverses formules, 19 et 24, 68 et 74, 77, ce qui dénote une situation sur la frontière de la région considérée.

Chouvardata, le premier des personnages du quatrième groupe, comme Japakhi fait usage de diverses formules, 7 et 19 (*au Roi, mon Seigneur, mon Soleil, mes Dieux*), 68, 72 et 73. C'est sans nul doute un voisin, voisin d'ailleurs important, à en juger par le nombre de ses ennemis : « Sache le Roi mon Seigneur que trente localités me sont hostiles (166). » Il avait pour allié Milkiil, qui écrivait : « Sache le Roi mon Seigneur que forte est

[1] Guérin, *Judée*, II, p. 328.

l'hostilité contre moi et contre Chouvardata (176) » ; pour adversaires Abd-hiba, qui mandait au roi : « Vois l'acte qu'ont perpétré Milkivi et Chouvardata contre les pays du Roi mon Seigneur » (183), et Lapaja, dont il salua la mort avec joie : « Lapaja est mort qui avait pris nos villes ; vois, Lapaja était du parti d'Abdkhiba » (165) ; comme centre d'opérations Kiilti, ainsi qu'en témoigne ce passage d'une de ses lettres : « Le Roi mon Seigneur m'a chargé de mener la guerre contre Kiilti. J'ai fait la guerre ; elle s'est rendue, elle est redevenue mienne, ma ville. Pourquoi Abd-khiba a-t-il écrit aux amis de Kiilti : prenez de l'argent et joignez-vous à moi ? Sache le Roi mon Seigneur qu'Abdkhiba a pris ma ville (165). » La prise de Kiilti est, d'ailleurs, confirmée par la tablette 167.

Zatrijara, qui, sur deux tablettes (246 et 248), emploie une formule de *sept prosternements et renversements*, qui s'adresse l'une (248) au *Roi, mon Seigneur, mon Soleil, mes Dieux* (formule 19), et compare, dans l'autre (246), le roi au *Soleil du Ciel*, est bien du même pays.

On parlera plus loin de Baiaja, le troisième personnage du quatrième groupe, et des chefs d'Akko.

On doit signaler tout d'abord un groupement de trois personnages, Jabitiri, Tagi et Addou-daian. Comparez les lettres 190 de Tagi, 214 de Jabitiri et 239 d'Addou-daian : on les dirait composées par le même rédacteur. On y lit des phrases qu'on ne retrouve nulle part ailleurs : « Je regarde ici et je regarde là, et il ne fait pas clair ; je regarde le Roi et il fait clair. — On peut sortir une brique de son logement, mais on ne me sortira pas de dessous les pieds du Roi. »

Le contenu des lettres justifie pleinement le rapprochement : ainsi 239 signale l'acte de Biia, fils de Goûlat, contre la ville de Gézer ; 214 nous montre Jabitiri gardant la porte d'Azzati et la porte de Japou, et 178 fait connaître l'attaque de Japou par le même Biia.

La tablette 178 paraît émaner, comme 214, de Jabitiri ; la signature a disparu, mais l'auteur relate l'envoi de son frère à Japou pour la garde de la ville, ce qui concorde bien avec l'attribution de deux villes à Jabitiri faite par 214. De ces deux villes l'une, Japou, est incontestablement Jaffa, l'autre, Azzati, pourrait bien correspondre à Azot, Esdoud, qui fut plus tard l'une des métropoles philistines.

Addou-daian devait résider non loin de Gézer, puisqu'il signale (239) l'agression de cette ville par Biia. C'était un voisin de Jabi-

tiri. Sur ses tablettes 239, 240 et 275, il se sert des mêmes formules, nos 19, 38 et 68, que Jabitiri. Il n'était pas très éloigné d'Asqalon, de Vourza et de Lakich, puisqu'il fait mention de deux fonctionnaires égyptiens, Rianap, connu par des tablettes d'Asqalon (263) et de Vourza (236), et Maïa, nommé sur une tablette de Lakich (218). « Elle s'est soulevée la ville Toumourka contre moi, et j'ai maintenu seulement la ville de Mankhatichoum pour mettre à la disposition du Roi mon Seigneur. Mais vois, Maïa l'a prise et y a installé son rabitsi ; mais donne l'ordre à Rianap, mon rabitsi, de me faire restituer la ville et je la tiendrai à la disposition du Roi mon Seigneur. » (239.)

La contrée habitée par Addou-daïan est donc bien définie ; la carte du *P. E. F.* y place, entre Esdoud et Tell Djezer, un village Moukheizin, dont le nom rappelle Mankhatichoum.

Le troisième personnage du groupe considéré est Tagi, qui résidait à Gintikirmil : « Vois, Gintikirmil appartient à Tagi, et les gens de Ginti sont tombés. » (185.) Il avait pour gendre Milkiil, que l'on trouve toujours au premier plan de la scène politique. Milkiil emploie les formules 19, 38 et 68, dont se servent Japakhi de Gézer et Chouvardata : il qualifie, dans le corps d'une de ses lettres (169), le roi de *Soleil du Ciel*, ce qui le rattache ainsi nettement à la région examinée en premier lieu.

Il eut à lutter contre Lapaja, qui s'empara de Gézer et essaya de s'en disculper en écrivant au roi : « Que le Roi mon Seigneur veuille ne pas croire à ma faute. Est-ce bien, d'ailleurs, une faute de ma part que d'être entré dans Gézer et d'avoir ordonné de raser la ville? Que le Roi prenne tous mes biens et tous ceux de Milkili, afin de statuer sur la conduite de Milkili à mon égard ! » Le texte est bien suggestif : d'une part, Japakhi de Gézer n'a pas participé à toutes ces luttes dans lesquelles s'entremêlent sans cesse Abd-khiba, Lapaja, Chouvardata, Milkiil, Tagi, Arzavaja ; d'autre part, il semble que le motif de la contestation de Lapaja et de Milkiil soit précisément Gezer ; Japakhi serait donc mort avant le déchaînement général des appétits, et Milkili lui aurait succédé à Gézer.

Plus tard, Milkili s'allia avec les fils de Lapaja (164, 180, 182, 186), avec les fils d'Arzavaja (186), avec Chouvavdata (170, 183), et naturellement on le retrouve aux côtés de son beau-père Tagi (182, 186).

Les faits les plus saillants de sa vie sont :

1° sa lutte à Gézer avec Lapaja, dont il vient d'être question ;

2° sa campagne avec Chouvardata : « Vois l'acte de Milkili et de Chouvardata contre la terre du Roi : ils ont soudoyé les guer-

riers de Gaasri (Gézer), Gumti et Kiilti et pris le territoire de Roubouti. Le territoire royal est aux mains des Khabiri. Et voici même qu'une ville du territoire de Ourousalim du nom de Bet Ninib, une ville du Roi, est aux mains des gens de Kiilti. » (183) Kvilti, on le sait, est à Chouvardata, Gimti à Tagi ; Gézer apparaît encore ici dans la dépendance de Milkili.

3° La prise de Roubouti : « Vois l'acte de Milkili et de Tagi ; après qu'ils eurent pris la ville de Roubouti. . . » (182.)

Baiaja, qui a été signalé plus haut comme employant une des formules des *sept prosternements et renversements* (formule 78), donne au Roi les mêmes appellations que Milkili, Jabitiri et Addou-daian (formule 19). Il semble ne faire qu'un avec Biia, fils de Goûlat, qui attaqua tour à tour Japou (178) et Gézer (239) et devait habiter une localité située entre ces deux villes.

Akko, territoire du *Soleil du Ciel*, fut commandé successivement par les amils Charata, ou Sourata, et Choutatna, ou Zatatna, son fils. Cette filiation est établie par la tablette 11, qui nous a transmis de précieux détails sur l'état du pays. Dans ce document, le roi de Kardouniach se plaint au roi d'Égypte que des marchands Babyloniens retenus en Kenaan — Kinakhkhi — par leurs affaires aient été attaqués dans la ville de Khi-in-na-tou-ni par les gens de Chonoumadda, fils de Baloummii, et de Choutaatna, fils de Charaatoum d'Akka, dévalisés et assassinés ; deux seulement auraient survécu, l'un, amputé de ses pieds, serait auprès de Choumadda, l'autre aurait été, après son rétablissement, retenu au service de Choutaatna. Le roi demande le châtiment des coupables, afin d'assurer la circulation des caravanes entre les deux pays.

Ce document nous fait donc connaître un point de la grande route des caravanes. Cette localité est également nommée par la tablette 196 : « Zourata a pris Lapaja de Magidda et m'a dit : en bateau, je veux l'amener au Roi ; mais Zourata l'a pris et expédié de Khinatouna chez lui, et Zourata a pris de l'argent comme rançon de sa main. » Khinatoun ne saurait donc être confondu avec Hannathon (Josué, XIX, 14) sur la frontière de Zabulon et de Nephtali, mais doit être cherché dans la région comprise entre El-Lejjoun (l'ancien Meguiddo) et Akko, peut-être à El-Harbaj de la carte du *P. E. F.*, Tell et Herbadjeh de Guérin [1] (nombreuses sources, tell peu élevé avec vestiges d'enceinte).

[1] Guérin, *Description de la Galilée*, I, 401.

Chonoumadda, fils de Baloummii, paraît être le même personnage que Chamou-Addou, amil de Chaamkhouna (120), que Choumad... (121), qui se qualifie, comme Sourata (157) et Zatatna (158, 159) d'Akko de *Serviteur du Roi.*

Choumad... parle de son père, probablement son aïeul, Kouzouna, qui pourrait avoir légué son nom à un tell situé au sud-est d'Akko, Tell Keisan.

En parcourant le formulaire, on a pu constater la rareté de l'emploi des formules le *serviteur du Roi* (formule 34) ou le *fidèle serviteur du Roi* (formules 35, 36, 41). Il semble qu'elles n'aient eu cours que dans une région déterminée.

Biridija, amil de Makida, Makidda, Magiddo (Meguiddo, auj. El-Lejjun), signe *ton fidèle serviteur* (192), ou *le fidèle serviteur du Roi* (193, 194, 195); Jarta, qui, dépouillé par les gens de Taakh..., vient se réfugier auprès de Biridija, prend le même titre (197).

Addou-mikhir fait de même (187). Ce personnage fut capturé en même temps que Lapaja par Zourata d'Akko, puis relâché contre rançon (196). Il est mis en scène par une tablette mutilée (185), qui parle de Ginti-Kirmiil et de Kiilti, de Lapaja, de Milkili et de Tagi : « Les troupes de garnison que tu envoyais par Khaja, mon... Addou-mikhir (les) a prises, il (les) a placées dans son territoire dans la ville Khazati. »

L'habitat de Addou-Mikhir devant vraisemblablement être cherché en Samarie, on se croit fondé à retrouver sous la forme Khazati une ville d'Ephraïm. « Leurs possessions (des enfants d'Ephraïm) et leurs résidences furent Bethel et ses filles, vers l'orient Naaran, vers l'occident Guézer et ses filles, Schekem et ses filles jusqu'à Ghazza et ses filles » (I Chr., VII, 28).

Ghazza correspond peut-être au Kuriet Hajja, centre d'une véritable constellation de villages ou de ruines : Baka, el-Funduk, Ferata, le Pirathon, dans la terre d'Ephraïm (Juges, XII, 15) — Kuryett Jitt-Kh. Asâfeh, Kefr Kaddum.

Arzavaja (ou Arzaja), amil de Mikhiza, se dit également *le fidèle serviteur du Roi* (176) : l'une de ses trois tablettes (177) parle de Gazri (Gézer), et conduit à placer sa résidence dans la région comprise entre les possessions d'Addou-mikhir et Gézer. On est confirmé dans cette opinion par les plaintes d'Abd-khiba contre les agissements des fils de Lapaja et des fils d'Arzava (182), et on en vient à penser que Mikhiza doit être cherché sur la lisière de la Samarie et dans les environs de Gézer. Or c'est précisément de ce côté que se trouvait Maqaç du Ier Livre des Rois.

« Salomon avait placé douze intendants sur tout Israël... ; voici leurs noms : Bên-Hour, préposé à la montagne d'Ephraïm, Bên-Déqer, préposé à Maqaç, à Schaälbim, à Beth Schémesch, à Elon, à Beth Hanan ; Bén-Hésed, préposé à Aroubboth ainsi qu'à Soko et à tout le pays de Héfer ; Bên-Abinadab, préposé à la hauteur de Dor... ; Baana ben Ahiloud, préposé à Thaanak et à Meguiddo et à tout Betschean » (IV, 8-12).

Ainsi, la première circonscription comprenait la montagne d'Ephraïm, la seconde les terres des Danites, la troisième à peu près le territoire de Manassé — Soko se retrouvant à Choueiké, au sud-est de Kakoun, et le pays de Héfer étant celui du roi Kenanéen, vaincu par Josué (XII, 17), la vallée de l'oued Fâria, — la quatrième Dor, la cinquième Taanak, Meguiddo et la vallée de Bethsan.

Le Livre des Rois confirme donc nos déductions sur le site de Mikhiza, il circonscrit même le champ des recherches en excluant la région montagneuse d'Ephraïm. On pourrait songer au site d'El-Kubab ou à celui d'Amwas : une ruine voisine, Kh. Deir Dâkir, fait survivre à travers les âges le nom de l'ancien intendant de Salomon.

Une voisine d'Arzavaja est certainement cette Ninour dont nous possédons deux tablettes, 173, 174, qui nous ont transmis de précieux détails :

« Sache le Roi mon Seigneur que les SA-GAS ont envoyé à Aialouna et à Tsaarkha et ont pillé.... deux fils de Milkili » (173).

« Que le Roi sauve son pays de la main des SA-GAS, afin qu'ils ne le pillent pas. Prise est la ville Tsapouna » (174).

Il s'agit dans le premier passage des deux villes danites, Ayyalon et Çorèa (Josué, XIX, 41-42).

A côté des personnages qui viennent d'être passés en revue, Lapaja joue un rôle important. Agent égyptien, tour à tour chargé de la garde de deux villes qui tombèrent aux mains de l'ennemi (162) et de la conduite des caravanes royales à destination de Khanigalbat et de Kardouniach (256), il passe son temps à batailler contre Milkili, auquel il prend Gézer (163), contre Chouvardata, qu'il dépouille de plusieurs villes (165), contre Biridija, amil de Makida, qui en référait au Roi en ces termes : « Sache le Roi mon Seigneur que depuis le départ des troupes Lapaja a exercé des hostilités contre moi... Vois, il a formé le dessein de s'emparer de Makida » (195), et qui, malgré sa plainte, s'en trouvait bientôt dépossédé (196), contre Zourata d'Akko,

qui le fit prisonnier et ne le relâcha que moyennant une forte rançon (196), et enfin contre les gens du pays de Gina, qui le tuèrent (164).

Dans ses luttes, il ne paraît avoir eu qu'un allié, Abd-khiba de Jérusalem.

On ne possède de Lapaja que deux tablettes dans lesquelles il emploie les formules 7 et 12, 33 et 39, 51 et 63.

Lapaja laissa deux fils, qui héritèrent de ses goûts batailleurs. Biridija de Makida les accuse de trahison (192) ; Abd-khiba lui-même porte contre eux pareille accusation et dénonce comme leurs complices Milkili (180), les fils d'Arzavaja et Milkili (182). Addou-acharidou se plaint longuement au roi des menaces qu'ils lui ont adressées. « Ainsi m'ont parlé les deux fils de Lapaja : exerce hostilité contre les gens du pays de Gina, parce qu'ils ont tué notre père. Si tu t'y refuses, nous sommes tes ennemis. Que le Dieu (?) du Roi mon Seigneur me garde d'exercer des hostilités contre les gens du pays de Gina ! Et qu'il plaise au Roi, mon Seigneur, envoyer un de ses grands à Namiavaja[1], lui donner l'ordre : (entre en campagne) contre les deux fils de Lapaja ou tu es un rebelle » (164).

Cette tablette permet, d'ailleurs, de compléter le portrait de Lapaja : « Et ils m'ont dit (les fils de Lapaja) : exerce hostilité, comme notre père, contre le Roi ton Seigneur, lorsqu'il campait vis-à-vis la ville Chou-na (?) et la ville Bour... et la ville Kharabou... et les dépeuplait et la ville Gitirimou... »

On ne peut s'empêcher de rapprocher ce dernier nom de la Gat-Rimmon danite (Josué, XIX, 45), que M. Clermont-Ganneau[2] propose de placer à Ramleh ; Kharabou de El-Khurab au nord de Ludd, Bour... du Benê-Beraq danite (Josué, XIX, 45). Toutes ces localités rentrent bien dans le cadre des exploits de Lapaja.

Le nom de Gina rappelle celui de Val-de-Qana, qui formait la frontière de Manassé (Josué, XVI, 8 ; XVII, 9), le Wadi-Kanah de la carte du *P. E. F.*

On possède une tablette de Moutzou..., fils de Lapaja, accusant réception d'un ordre du roi lui enjoignant de conduire une caravane dirigée sur Khanigalbat : il emploie les formules 12, 43 et 63.

En regard des principaux personnages dont on a retracé le rôle se place Abdkhiba du pays et de la ville d'Ourousalim-Jérusalem. Il se différencie d'eux par une certaine dignité ; il emploie généralement les formules les plus simples : 7, 33, 58.

[1] Namiavaza opérait dans les environs de Makida (159).
[2] Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, III, 273.

Ce n'est pas un prince (khazianu) : « Ce pays de Jérusalem ni mon père ni ma mère ne me l'a donné, le puissant bras du Roi me l'a donné (180); je ne suis pas prince, je suis un Ou-i-ou du roi qui lui paie tribut » (181). C'est, en quelque sorte, un gouverneur de province, visité par des rabitsou : « Aussi vrai que le Roi vit, parce que j'ai dit au rabits du Roi mon Seigneur... » (179); « jusqu'à l'arrivée de Paouroule, rabits du Roi, à Jérusalem, Adaja avec la garnison s'était mis en rébellion contre le Ou-i-ou... du Roi. Sache le Roi qu'il m'a dit : Adaja s'est détaché de moi, ne la lui abandonne pas (la ville) » (180); « lorsque... le rabits du Roi vint à moi, je lui ai donné 13... et... esclaves. Lorsque Chota, le rabits du Roi, vint à moi, je lui ai donné, à Chouta, en cadeau pour le Roi mon Seigneur 21 femmes esclaves... 20... » (181); « il n'y a pas de garnison du Roi ici. Aussi vrai que le Roi vit, si Pouourou vient à la cour, il m'a abandonné, il est en Chazati. Puisse le Roi m'envoyer une garnison pour défendre le pays ! Tout le pays du Roi va être perdu. Envoie Jankhamou, afin qu'il veille sur le pays du Roi » (182).

Abd-khiba ne désigne pas les ennemis par les idéogrammes dont la lecture phonétique matérielle serait SA-GAS. Il les appelle, et il est le seul à les appeler ainsi, des Khabiri.

« Parce que j'ai dit au rabits du Roi mon Seigneur pourquoi favorisez-vous les Khabiri » (179)? « Les Khabiri dévastent tout le pays du Roi » (179).

« Vois, cet acte est un acte de Milkiil et un acte des fils de Lapaja, qui livrent le pays du Roi aux Khabiri » (180).

« Maintenant les Khabiri occupent les villes du Roi » (181).

« Car s'il n'y a pas de troupes, le pays va tomber aux mains des Khabiri » (183).

Dans une de ses lettres (180), Abdkhiba parle à deux reprises des Kachi. Après avoir dénoncé l'acte de Milkiil et des fils de Lapaja, livrant la terre du Roi aux Khabiri, il écrit : « Vois, ô Roi mon Seigneur, je suis innocent au sujet des Kachi (amilûti Kachi). »

Et plus loin : « Et si l'on a perpétré une mauvaise action contre les gens du pays Kachi-amilûti (mâtu) Kachi-..... les gens du pays Kachi-amili (mâtu) Kachi- dans mon territoire. »

L'on ne peut s'empêcher de rapprocher de ce passage cet autre de la tablette 181 du même Abd-khiba : « Aussi longtemps que des vaisseaux étaient sur mer, le puissant bras du Roi a maintenu le pays Na-akh-ri-ma et le pays Ka-ach-si, mais maintenant les Khabiri occupent les villes du Roi. »

On verra plus loin que les pays de Naakhrina et de Kaachsi doivent être cherchés dans la Syrie centrale et dans la région du Casius. Abd-khiba oppose donc à une époque où la puissance de l'Égypte était reconnue par les régions reculées de la Syrie, la situation du pays à l'heure où il écrivait, mais l'on ne saurait rien dire sur l'origine des bandes Khabiri, SA-GAS, GAS, Chouti, qui pillaient telle ou telle région.

Un passage de la tablette 180 fait bien saisir toute l'étendue de la zone d'action d'Abd-khiba : « Vois le territoire de Gazri (Gézer), celui d'Asqalon et la ville de Lakich leur ont donné vivres, huile et tous leurs besoins. »

Par suite, le secteur dans lequel doivent être cherchées les localités énumérées sur les tablettes d'Abd-khiba paraît être borné, au nord, par la ligne Ramleh-Jérusalem, et au sud par la ligne Tell-Hesi-Jérusalem.

La plaine de Jalouna, où la caravane du roi est pillée (180), doit correspondre à la campagne de Yalo.

Le territoire de Chiiri qui tombe jusqu'à Ginti-kirmiil aux mains de l'ennemi (181) est la région comprise entre le mont Séir[1] (Josué, xv, 10) et Gath, entre l'oued el Hamar et l'oued es Sourar.

Bit Ninib, que la tablette 183 place dans le territoire de Jérusalem, ville d'un dieu solaire babylonien, a été rapproché par le R. P. Lagrange[2] de Beth-Chémech (I Sam., vi, 9), Ir Chémech de Dan (Jos., xix, 41), aujourd'hui Ain Schems. Cette idée est bien séduisante ; il est toutefois permis de se demander si le passage déjà rappelé de la tablette 183 permet de l'accueillir : Beth Ninib y est représentée comme plus voisine de Jérusalem que le territoire de Roubouti, conquis par les guerriers de Gézer, de Gimti et de Kilti. Où était ce territoire de Roubouti ? On ne le sait pas. On pourrait rapprocher de ce nom Yarmout (Josué, xv, 35), aujourdhui Kh. el-Yarmouk, ou encore songer à Harabba (Josué, xv, 60), que nous avons proposé de retrouver à Sethaf[3]. Dans un cas comme dans l'autre, la prise de la localité correspondant à l'Ain-Schems actuel n'aurait pu être considérée comme une aggravation de la situation créée par la conquête du territoire de Roubouti. D'autre part, la tablette 173 nous montre Tsarkha, aujourd'hui Surik, voisine d'Ain-Schems, dans la sphère d'action des fils de Milkili et, par conséquent, de Gézer ; comment expliquer

[1] *Revue*, XXIX, p. 175 : Marmier, *Nouvelles recherches géographiques sur la Palestine*.
[2] *Revue biblique*, 1899, p. 130.
[3] *Revue*, XXIX, p. 177.

la prise de Bit Ninib par les gens de Kilti et non par ceux de Gézer (183)? Pour ces différentes raisons, il semble qu'il faille renoncer à l'identification de Bit Ninib avec Ain-Schems.

On a proposé de retrouver Kilti dans Qeïla (Jos., xv, 44; I Sam., xxiii, 3), auj. Kh. Kila. On ne saurait se ranger à cette opinion : en voyant Lapaja dépouiller Chouvardata de plusieurs de ses villes (165), il faut chercher pour Kilti un site moins éloigné vers l'est. Ce site, si l'on admet l'identification proposée plus haut pour Moumourachti, devait se trouver au nord de Beit-Djibrin. On pourrait songer à une localité du Djebel Khulil, Deir Doubban, où se trouvent des latonies analogues à celles de Beit Djibrin. Gimti, dont les guerriers sont encadrés par ceux de Gézer et de Kilti (183), pourrait être placé, ainsi que nous l'avons proposé [1], au Kh. el-Mensîyeh.

La ville de Tyr faisait bien partie de la région palestinienne. Abdmilki de Tyr emploie le plus souvent la formule 19, *au Roi mon Seigneur, mon Soleil, mes Dieux*, comme Chouvardata, Arzavaja, Ninour, Biridija, Japakhi, Biridija, Addou-daian, etc. Il n'en est pas de même de Sidon et de Béryte, où l'on ne connaît que les formules *au Souffle de la vie*. Entre Tyr et Sidon il y a donc une frontière nettement marquée.

Avant de la franchir, il convient de dresser l'inventaire des tablettes d'El-Amarna appartenant à la Palestine. Le recueil de Winckler semble, à première vue, les ranger du n° 149 au n° 293. Aux quatre-vingt-huit tablettes, dont l'origine palestinienne a été ci-dessus nettement reconnue, on peut ajouter :

N° 254 de Jiiktasou, qui s'adresse au *Soleil du Ciel*.

N° 262 de Nou(?)-our-tou-ja... ma, qui donna au roi d'Égypte le même titre.

N° 269 de *x*, *valet des chevaux*, qui agit de même.

N° 270 de *x*, qui emploie la formule des *sept prosternements* et des *sept renversements*.

N° 272 et 277 de Inbaouta et de *x*, qui s'adressent au *Soleil du Ciel*.

N° 266 et 274 de Jakhzibaia, qui, sur la tablette 274, donne au roi le titre de *Soleil du Ciel*.

N° 284 de *x*, qui offre les analogies de rédaction les plus frappantes avec les deux tablettes précédentes.

N° 259 de Khiziri, qui déclare fournir appui à Maia, le rabits royal, dont on a relaté les rapports avec Jabni-il de Lakich et Addou-daian.

[1] *Revue*, XXXIV, p. 58 ; Marmier, *La Schefela et la Montagne de Juda*.

N°s 246, 247 et 248 de Zitrijara, qui pratique les *sept prosternements* et les *sept renversements*.

N°s 244 et 245 de Dachrou, qui s'intitule, comme Biridija de Makida, Arzavaja, Jaarta, Addou-mikhir, etc., *le fidèle serviteur du Roi* ; — la tablette 245 reproduit identiquement, sauf le nom, la tablette n° 187 d'Addou-mikhir ; on peut donc tenir Dachrou pour un voisin immédiat et en faire conséquemment un habitant du territoire qui fut plus tard la Samarie.

N° 278 de *x*. — Cette tablette est la reproduction exacte de la tablette n° 244.

Ceci porte à cent quatre le nombre des tablettes provenant de la Palestine. L'origine d'une quarantaine reste indécise.

G. Marmier.

(*A suivre.*)

CULTES ET RITES SYRIENS DANS LE TALMUD

La question des rapports des Juifs avec les polythéistes au milieu desquels ils vivaient a été l'une des préoccupations dominantes des docteurs de l'âge talmudique ; ils l'ont résolue, comme l'on sait, dans le sens le plus restrictif, et le traité *Aboda Zara* nous a conservé la longue liste des mesures qu'ils ont édictées pour éviter à Israël toute contamination avec l'idolâtrie. Ces prescriptions, qui prêtent à d'intéressantes comparaisons [1] avec celles que le christianisme élabora à la même époque et dans le même but, ont un caractère essentiellement pratique. Faites pour protéger le fidèle contre tout contact impur, elles condamnent en bloc le paganisme haï et ne nous donnent que par exception des renseignements explicites sur l'ennemi qu'il s'agit de combattre : rares sont les bonnes fortunes telles que la conservation du catalogue des « pratiques amorhéennes [2] », document si important pour l'histoire de la religion et de la magie populaires en Syrie.

Mais, quand même il se borne à citer incidemment quelque culte païen, le Talmud est une source d'informations qui mérite de ne pas rester inaperçue. Étant donnés le naufrage total des littératures sémitiques non monothéistes (nous n'avons plus de l'œuvre des écrivains de langue araméenne que ce que l'Église et la Synagogue nous ont conservé), et l'extrême pauvreté de l'épigraphie indigène de la Palestine et de la Syrie centrale et septentrionale, nous ne possédons guère, sur les religions syriennes de l'époque gréco-romaine, que les renseignements fournis par les textes (épigraphiques ou littéraires) de langue grecque ou latine. Le Talmud permet de suppléer, sur quelques points, au silence de la tradition indigène dont il nous donne un reflet direct. Contemporains et compatriotes de ces Syriens qui ne nous sont plus visibles que sous un déguisement exotique, les docteurs de la Mischna nous fournissent parfois le moyen de nous représenter,

[1] Voir Le Blant, *Journal des Savants*, 1890, pp. 309-20.
[2] *Tosefta Schabbat*, VI et VII.

sous leur aspect sémitique, des faits qui ne nous apparaissaient que réfractés par l'atmosphère gréco-latine.

I. La Triade héliopolitaine.

Il y a quelques années, le premier supplément du t. III du *Corpus inscriptionum latinarum* rééditait[1], avec un commentaire d'Hoffmann, une inscription d'Athènes déjà connue par le Δέλτιον[2]; c'était une dédicace au Jupiter d'Héliopolis, à Vénus et à Mercure. La mention de ce dernier dieu était particulièrement intéressante, le Zeus de Ba'albek étant connu de longue date, ainsi que sa parèdre Vénus[3]; plus remarquable encore était le groupement des trois divinités, dont on ne pouvait cependant conclure à la réalité d'une triade fixe héliopolitaine, l'association de Mercure au couple Jupiter-Vénus[4] pouvant être fortuite. Tout doute à cet égard a été levé par la publication, faite presque simultanément par les Pères Ronzevalle[5] et Lammens[6], d'une dédicace en termes identiques trouvée à Deir-el-Qal'a. Aucun des deux éditeurs n'avait reconnu le nom de Mercure, dont les deux premières lettres subsistent seules; la restitution qui fixe le sens du texte a été proposée indépendamment par Paul Perdrizet[7] et Franz Cumont[8], le premier rappelant l'inscription athénienne, et le second signalant une dédicace de Zellhausen en Hesse[9], consacrée à Jupiter Optimus Maximus Heliopolitanus, à Vénus et à Mercure. L'accord de ces documents de provenance géographique si différente suffirait à prouver que,

[1] *CIL*, III, *Suppl.*, I, 7280.

[2] Δέλτιον, 1888, p. 190.

[3] Le Jupiter heliopolitanus apparaît sur de nombreux monuments de l'époque romaine (cf. Drexler, *s. v.* Heliopolitanus, *Roscher's Lexikon*, t. I, col. 1987, et les travaux de Perdrizet, Cumont, Ronzevalle, cités plus loin). Sa compagne est nommée dans un texte littéraire du milieu du IVe siècle (*Anonymi totius orbis descriptio*, *ap. Geogr. gr. minores*, II, p. 518), dans le titre du chapitre d'Eusèbe où est racontée la dévastation du sanctuaire héliopolitain (*Vie de Constantin*, II, 53) et dans l'inscription de Carnuntum (n. 4).

[4] Une inscription de Carnuntum (*CIL*, III, *Suppl.*, III, 1139) associe le Jupiter d'Héliopolis à la Vénus qualifiée de victrix.

[5] *Comptes rendus de l'Ac. des Inscr.*, 1900, p. 255.

[6] *Musée belge*, 1900. p. 302, n° 39.

[7] *Comptes rendus de l'Ac. des Inscr.*, 1901, p. 131, et *Revue des études anciennes*, 1901, p. 258.

[8] *Musée belge*, 1901, p. 149.

[9] *Westdeutsche Zeitschrift*, *Korrespondenzblatt*, XVI, 1897, p. 172 = Brambach, *CIRh*, 1048. La lecture de ce texte difficile est due à Domaszewski, qui a cru retrouver dans Mercure le Wodan des Germains et considérait son association à upiter et à Vénus comme le signe d'un singulier syncrétisme sémito-germanique.

dans la théologie de l'Héliopolis romaine, une étroite connexité unissait les trois divinités.

Leur témoignage serait confirmé, si l'on pouvait en croire une spirituelle hypothèse de Perdrizet, par celui de différents monuments archéologiques[1] ; plusieurs soffites des sanctuaires de Baetocécé[2] et de Ba'albek[3] représentent un aigle tenant dans ses serres un caducée, et accosté de deux génies dont, dans le relief de Baetocécé, la main levée projette sur l'oiseau un faisceau de lumière[4]. Perdrizet a cherché à montrer que ces représentations constituent de véritables tableaux symboliques où l'aigle figure Jupiter[5], le caducée, Mercure. Les deux génies représenteraient Hespéros et Phosphoros[6], l'étoile du soir et celle du matin, dédoublement de la planète Vénus.

Ces ingénieuses combinaisons doivent être écartées. La religion héliopolitaine a fort bien pu emprunter à la Grèce l'aigle[7] et le caducée; elle n'a guère pu s'accommoder, pour sa Vénus, même planétaire, du sexe masculin donné aux génies Hespéros et Phosphoros. L'Assyrie avait sans doute devancé la Grèce en distinguant deux moments dans la carrière de Dilbat-Vénus, et en assignant une divinité distincte à l'étoile du matin et à celle du soir, mais ce sont des déesses : « Dilbat au lever du soleil est Ischtar

[1] *Comptes rendus Ac. Inscr.*, 1901, p. 218, et *Revue des études anciennes*, 1901, p. 260.

[2] Le plus correctement reproduit (*Revue des études anciennes*, 1901, pp. 262-3) par Perdrizet, qui indique les publications antérieures.

[3] Wood, *Baalbek*, pl XXXIV ; Frauberger, *Akropolis von Ba'albek*, pl. XVI. Wroth (*Catalogue of greek Coins of... Syria*, pp. 293 et LXVIII) avait déjà conclu, de la présence du caducée sur une monnaie d'Héliopolis, à l'existence d'un Mercure local.

[4] Perdrizet aurait dû signaler une représentation analogue à Palmyre. Wood a publié (*Ruines de Palmyre*, pl. XVIII, H) un relief du grand temple qui représente l'aigle tenant dans ses serres deux torches; de chaque côté de la composition se tient un génie portant également une torche ; l'intention de représenter des divinités ouraniennes est accusée par le semis d'étoiles qui couvre le champ ; à noter la représentation des sept planètes.

[5] Cf. Cumont, *Festschrift Benndorf*, p. 291.

[6] La remarque avait été faite par Dussaud, *Revue archéol.*, 1897, t. I, p. 328.

[7] Le détail de l'aigrette, inconnue de l'art grec, qui fait de l'oiseau un aigle oriental (Volney, *État politique de la Syrie*, ch. VIII ; éd. Didot, p. 258-9), ne saurait rien prouver contre la réalité de l'emprunt. Il y a loin aussi du rôle joué par l'aigle dans la légende d'Etana et de sa dépendance vis-à-vis de Schamasch (allégués par Cumont, *Festschrift Benndorf*, p. 295, note, à l'appui de l'hypothèse d'une origine orientale) à la fonction de substitut emblématique du dieu solaire. Anatoliennes, et non sémitiques, sont les figures d'aigles (du mont Argée ?) s'abattant sur des béliers ou d'autres animaux ou objets, dans lesquels Heuzey a cru trouver des représentations mythologiques (*Comptes rendus de l'Ac. des Inscr.*, 1895, p. 50) : cette interprétation est fort douteuse, et, si elle était établie, il faudrait sans doute admettre ici encore une influence hellénique.

parmi les déesses ; Dilbat au coucher du soleil est Belit parmi les étoiles [1]. » Les théologiens qui ont inspiré les monuments de Baetocécé et d'Héliopolis, comme celui de Palmyre décrit plus haut, auraient donc été étrangers à la conception sémitique, qui ne permettait en aucun cas de figurer la Vénus sous des formes viriles.

D'autre part, en ce qui concerne l'interprétation du caducée, si l'on rapproche les soffites de Baetocécé et d'Héliopolis de celui de Palmyre, qui n'en diffère que par la substitution de la torche au symbole mercurien, on doute que ce dernier puisse à lui seul représenter Mercure; au même titre que la torche, le caducée est un simple substitut du foudre habituellement placé entre les serres de l'oiseau céleste. L'aigle porteur de la torche représentant Be'el Schamin, l'aigle au caducée doit représenter lui aussi un seul dieu suprême, défini par une attribution spéciale. Dès lors, les deux génies placés symétriquement aux côtés de l'aigle ne peuvent représenter que deux dieux compagnons du soleil.

Aussi doit-on donner raison à Dussaud d'avoir récemment rappelé [2], pour expliquer les génies baetocéciens, le texte où Julien raconte que les Edesséniens donnaient deux parèdres au soleil, Azizos et Monimos, que l'exégèse savante du IVe siècle identifiait aux planètes Mars et Mercure. Il croit, en conséquence, que le soffite de Hosn-Souleiman représente Zeus Baetocécien, Azizos et Monimos. Cette interprétation est exacte dans l'ensemble, mais rien ne prouve qu'en dehors d'Edesse on ait visé particulièrement le couple Azizos-Monimos. Pour Palmyre, on doit rapprocher du soffite la représentation d'une tessère [3], figurant Be'el Schamin, ayant à sa droite un dieu solaire à tête radiée, et à sa gauche un dieu caractérisé par le croissant lunaire; ce groupe nous donne sans doute l'image anthropomorphique du trio dont le soffite groupe symboliquement les emblèmes. On reconnaît d'ordinaire dans les deux dieux secondaires Malkibol et Aglibol, souvent associés sur les monuments, et qu'un texte palmyrénien rapproche curieusement de Be'el Schamin [4]; mais, d'autre part, une ins-

[1] Rawlinson, *Cun. inscr. of W. A.*, III, pl. 53, 2, l. 35-6. Dans le panthéon arabe, on cite de même les deux 'Ouzza ; Wellhausen ayant prouvé, contre Robertson Smith, qu'Ouzza a représenté la planète Vénus (*Reste arab. Heidenthums*, 2e éd. p. 38 et suiv.), l'hypothèse de Noeldeke (*ib.*, p. 38, note 3, et p. 244), qui voit dans les deux 'Ouzza l'étoile du matin et celle du soir, semble devoir prévaloir. Si, comme l'a avancé Noeldeke (*Zeitschr. d. morg. Gesellsch.*, 1895, p. 715), le culte planétaire chez les Arabes est d'origine assyro-babylonienne, le dédoublement de la déesse est sans doute dû à l'introduction, chez les Sémites méridionaux, de la conception d'Ischtar-Belit, indigène dans la région de l'Euphrate.

[2] Dussaud, *Revue Arch.*, 1901, II, 430.

[3] Vogué, *Inscriptions*, n° 126 *a*.

[4] Vogué, *loc. cit.*, n° 93.

cription, connue depuis peu, a révélé l'existence, à Palmyre, d'un couple Azizou-Arçou[1], dont le premier élément est identique à l'Azizos d'Edesse. Dans une ville à population hybride et à panthéon composite, comme Tadmor, l'un et l'autre rapprochement peuvent être justes et valoir pour des milieux différents. Pour Héliopolis et Baetocécé, nous manquons de toute donnée; toute hypothèse serait oiseuse. Le seul fait qui soit établi, c'est qu'en ce qui concerne le dieu céleste suprême et ses suivants, il y a eu unité de pensée dans le monde sémitique, d'Edesse à la Syrie centrale : mais cette unité ne s'est certainement pas étendue aux noms divins[2].

Il reste à expliquer le caducée des Zeus de Baetocécé et d'Héliopolis. Dussaud croit que « cet attribut, emprunté à l'un des acolytes de la divinité, a pour fonction de préciser que l'aigle ne représente pas ici Jupiter tonnant ». Mais un pareil transfert de l'attribut d'un des génies secondaires au dieu suprême est inconcevable, et d'ailleurs la raison alléguée par Dussaud repose sur une observation erronée. A Palmyre aussi, on a évité de placer le foudre entre les serres de l'aigle ; et pourtant Be'el Schamin était si bien un Jupiter tonnant que son nom grec est *Zeus Kéraunios*[3]. Dans toute la Syrie, le grand dieu céleste est en même temps dieu de la foudre et de l'éclair, les inscriptions de la Damascène, de la Batanée, d'Antorados, de Kition[4] en font foi, et rien ne ne porte à croire qu'il faille excepter Héliopolis et Baetocécé de la règle générale.

Si le caducée ne caractérise ni, comme le demande Perdrizet, le Mercure des inscriptions, ni, comme le veut Dussaud, le génie Monimos-Mercure, il ne peut appartenir qu'au Zeus suprême lui-même : celui-ci a donc dû, par quelque côté, être lui-même rapproché d'Hermès. Que tel a été le cas, nous l'apprenons par une inscription de Portus[5], qui donne au grand dieu de Ba'albek l'appellation de Jupiter optimus maximus *Angelus* heliopolitanus. Comme le Ba'al suprême n'a pu exercer les fonctions subalternes souvent attribuées au fils de Maia, *Angelus* ne peut guère désigner en lui que le psychopompe[6]. S'il est permis de conjecturer que, tel

[1] Sobernheim, *Beitr. z. Assyriol.*, IV, p. 211. Cf. Clermont-Ganneau, *Recueil*, IV, p. 203.

[2] Clermont-Ganneau (*Recueil*, IV, p. 323) a proposé de rapprocher d'Azizos et de Monimos le *Daianou* et le *Mischarou*, où Pinches a cru voir des acolytes du soleil : pour apprécier le sens véritable de ces noms, voir l'hymne à Schamasch publié par Brunow (*Zeitsch. Assyr.*, t. IV, surtout p. 10, l. 45); cf. Jastrow, *Religion*, p. 640.

[3] *Zeitschr. d. Morg. Ges.*, XV, p. 615.

[4] Waddington, 2195, 2739; *CIG.*, 4520; *Rev. Arch.*, 1864, II, p. 49.

[5] *CIL*, XIV, 24.

[6] Cf. Fr. Cumont, *Hypsistos*, p. 5 (extrait du *Journ. Instr. Publ. Belg.*, 1897).

que ses congénères égyptiens, le Zeus heliopolitès emmenait les âmes des morts dans les régions infernales — supposition pleinement admissible pour un dieu dont l'antiquité croyait le culte d'origine égyptienne — l'épithète conservée par le texte de Portus ouvrirait un jour sur l'eschatologie sémitique au second siècle.

Quels sont les dieux syriens qui se cachent sous les noms latins de Jupiter, de Vénus et de Mercure ?

En ce qui concerne Mercure [1], l'épigraphie grecque de la région voisine d'Héliopolis nous offre le choix entre deux équivalences : deux inscriptions grecques, l'une de Ham [2], l'autre de Souq Ouâdi Barada [3], accompagnent, en effet, le nom de Μερκούριος d'une désignation particulière, transcription ou traduction empruntées à la langue indigène.

Le premier de ces textes est une dédicace Μερκουρίῳ δωμίνῳ κώμης Χάμωνος. Cette appellation de « seigneur de Khamon » rappelle immédiatement l'usage, universel dans les religions syriennes, de dénommer le dieu d'après le lieu de son culte. Le nom original ne peut guère être que בעל חמן *Ba'al* (ou plutôt *Be'el*) *Hamon*. Or le culte de ce dieu semble bien avoir existé, à l'époque romaine, dans la Syrie centrale : une inscription latine de Sarmizegethusa [4] contient le nom d'un dieu syrien Bebellahamon [5], que nous pensons devoir corriger en Behellahamon [6]. Ham est à quelques lieues de Ba'albek, et le village faisait sans doute partie de la banlieue d'Hé-

[1] Hoffmann a proposé d'y reconnaître Nabû, le dieu assyrien de la planète Mercure (*CIL*, III, *Suppl.*, p. 280). Cumont (*Musée belge*, 1901, p. 149), se rappelant sans doute l'équivalence indiquée par Jamblique et Julien entre Hermès et Monimos (Julien, *Or.*, IV, p. 150), retrouve à Ba'albek le parèdre édessénien d'Hélios.

[2] Clermont-Ganneau, *Rec. d'Arch. Or.*, t. I, p. 22 ; Dussaud-Macler, *Voyage au Safa*, p. 211. Cf. Perdrizet, *Rev. des ét. anc.*, 1901, p. 264.

[3] Waddington, 1875*a*.

[4] *CIL*, III, *Suppl.* 2, 7954. Il s'agit de la dédicace d'un certain P. Aelius Theimes à ses *dii patrii*, Malagbel, Manavat, Benefal et Bebellahamon. Mommsen (*Rom. Gesch.*, t. V, p. 426) et Noeldeke (*CIL*, III, 7954) estiment que le dédicant est certainement d'origine palmyrénienne. Cette affirmation n'est prouvée ni par son nom (car si l'on rencontre plusieurs exemples à Palmyre — Waddington 2591, 2595, 2624 et 2584, d'après une heureuse correction de Noeldeke ; cf. pour l'épigraphie sémitique, Lidzbarski, *Handbuch*, p. 385 — il est très fréquent aussi dans les pays nabatéens), ni par celui de ses dieux : Malagbel est aussi cœlesyrien, Manavat est seulement nabatéenne et arabe (cf. Lidzbarski, *loc. cit.*, p. 313, et Wellhausen, *Reste arab. Heidenthums*, p. 25 et suiv.) et le groupement des quatre divinités est bien différent de celui qu'on attend d'un Palmyrénien invoquant son panthéon national.

[5] Sur les interprétations données jusqu'ici à ce nom, cf. Drexler, dans Roscher, *Lexikon*, t. II, col. 2297 : leur insuffisance semble montrer la nécessité d'une correction. — Nous nous contentons de signaler, sans la juger susceptible d'une solution, la question de savoir s'il y a un rapport entre ce Behellahamon (si c'est bien ainsi qu'il faut rétablir le mot) et le Ba'al Hamon de Carthage.

[6] Cf. Beheleparus et Beellefarus (*Rev. Hist. des Relig.* 1888, t. I, p. 218 et suiv.).

liopolis ; on peut penser que c'est la divinité locale de cette κώμη qui a pénétré dans le panthéon du chef-lieu.

Nous préférons cependant l'identification qui nous est offerte par l'inscription d'Abila de Lysanias (Souq Ouâdi Barada). Nous y lisons, après une lacune difficile à combler, le double nom divin, lu par Waddington [Με]ρκουρίου Μαχχι[βή]λου : la restitution Μαλχιβήλου s'impose d'autant plus que la forme affectée par le *lambda* de l'inscription prête facilement à confusion avec le χ, et que Μαχχιβηλος est inconnu par ailleurs [1].

Abila appartenait, au point de vue religieux, à la sphère d'attraction du sanctuaire d'Héliopolis ; l'épigraphie, numériquement très restreinte de la ville et de ses environs immédiats, nous a livré une et peut-être deux inscriptions, où Clermont-Ganneau [2] a reconnu la mention de Zeus Héliopolitès [3]. Nous sommes donc autorisés à rapporter au Mercure de Ba'albek le Mercure-Malkibel d'Abila.

Malkibel n'est pas un inconnu : c'est le dieu palmyrénien מלכבל, dont l'existence est attestée par de nombreux documents, et qui est sans doute originellement identique au מלכבעל punique [4] et certainement aussi phénicien [5].

[1] La correction a été indiquée par Meyer dans l'art. Ba'al, rarement lu, qui figure parmi les *Addenda* du t. I de Roscher (col. 2876). Elle a été suggérée depuis par Dussaud et Macler (*Voyage au Safa*, p. 211, note 1), qui, il est vrai, considèrent Μερκούριος comme un nom propre d'homme dont Μαλχιβήλου serait le patronymique.

[2] Clermont-Ganneau, *Rec d'Arch. Or.*, t. II, p. 7 ; IV, p. 48 (restitution douteuse).

[3] L'influence des cultes héliopolitains à Abila (si Leukas est véritablement Abila) est plus fortement attestée s'il est vrai, comme le Dr Rouvier cherche à le montrer dans un mémoire inédit, que l'on puisse prouver par le revers des monnaies de Leukas « que le fronton du *grand temple* de Ba'albek devait être couronné par la statue du soleil dans un quadrige au galop, *tenant un fouet dans la main droite et un globe dans la main gauche* » (Ronzevalle, *Comptes rendus*, 1891, p. 456). Macrobe décrivait le Jupiter d'Héliopolis comme brandissant un fouet *à la manière des cochers* (*Saturnales*, I, XXIII, 14) ; différentes médailles montrent le soleil tenant le fouet, emblème du quadrige qu'il mène, et le globe, symbole de domination universelle (Cumont, *Revue d'Hist. et Litt. relig.*, 1896, p. 445 ; *Mithra*, t. I, p. 123). D'autre part, un monument palmyrénien bien connu (Lajard, *Cyprès pyramidal*, ap. *Mémoires Ac. Inscr.*, t. XX, pl. I) représente un dieu couronné par la victoire (traduction plastique de l'épithète de ἀνίκητος) et montant dans un char attelé de quatre griffons : il s'agit ici du Sol-Malakbel de Palmyre.

[4] *CIS.*, I, I,123 (Malte), 147 (Sardaigne), 194 et 380 (Carthage), à restituer *ib.*, 195. Dans ces cinq textes (dédicaces à Ba'al Hamon ou à Tanit Penè Ba'al et Ba'al Hamon), le nom du dieu figure dans la formule restée énigmatique נצב מלכבעל, Cippe de Milkiba'al.

[5] Le rapprochement entre les dieux phénicien et palmyrénien a été fait par Ph. Berger (*L'Ange d'Astarté*, ap. *La Faculté de théologie protestante de Paris à M. Edouard Reuss*, p. 46), qui a reconnu que « leurs noms sont formés des mêmes éléments ». Mais, tenant compte de l'éloignement géographique des groupes d'inscriptions relatifs aux deux dieux et de la diversité des panthéons phénico-punique et palmyrénien, il n'appliquait pas à Malkibel sa théorie de « l'ange de Ba'al ». Les monuments d'Abila et d'Héliopolis, qui nous renseignent sur le culte de Malkibel

Malkibel était assimilé, dans un des monuments qui lui sont consacrés [1], à *Sol*; cette équivalence montre que, pas plus que tant d'autres figures des panthéons syriens, il n'a échappé à la contamination astronomique. Sur quelle base a pu s'opérer son identification avec Mercure [2] ?

Elle semble due à un rapprochement étymologique. Si l'on compare les différentes transcriptions grecques du nom sémitique, on constate des variantes significatives. La forme Μαλχιβήλος, que nous avons trouvée à Abila, est isolée; c'est pourtant la plus conforme probablement à la prononciation primitive; elle forme exactement pendant aux transcriptions Aglibôlos et Iaribôlos (עגלבול et ירחבול). Beaucoup plus fréquentes sont les transcriptions Malachbel, Malagbel et même Malachibel, dont le premier élément indique une prononciation plus voisine du mot *mal'ak,* « messager », que de l'étymologique Malk. Nous sommes donc, suivant toute apparence, en présence du même phénomène qui a suscité, à côté de la transcription normale Ἰαρίβωλος, un Ἱεράβωλος, « qui, tout en rappelant d'assez près la vocalisation du mot sémitique ירח « mois »... avait l'avantage de prêter à un rapprochement avec ἱερός, « saint [3] ». Y a-t-il véritablement eu, dans le cas de Hierabôlos, influence d'un vocable grec, comme le veut M. Clermont-Ganneau ? Il est plus probable que c'est sur le terrain sémitique que la transformation s'est opérée [4]. Les vieux noms composés Jarhibol et Malkibol étaient devenus inintelligibles et on leur donna un semblant de signification en rapprochant l'un du mot *yerah* « mois », l'autre du mot *mal'ak* « messager ».

Malkibel a donc pu être rapproché de Mercure, le messager des dieux, sur la foi d'une étymologie populaire [5].

dans les vallées du Barada et du Litani, établissent, entre le dieu de la côte phénicienne et celui de Palmyre, le trait d'union qui faisait défaut : elles nous autorisent même, dans une certaine mesure, à revendiquer pour le culte de Malkibel une origine cœlésyrienne. Le *bel*, final du mot, inclina, en effet, à croire qu'il était à Tadmor un étranger fraîchement naturalisé : c'est la forme araméenne commune du nom, nettement distincte de la forme plus particulièrement palmyrénienne *bol*, qui apparaît non seulement dans les noms divins 'Aglibol et Jarhibol, mais dans les noms de personnes ou de tribus, comme Zabdibol ou Mattabol.

[1] *CIL*, VI, 710.

[2] On pourrait être tenté de croire, à raison du Μερκούριος des inscriptions grecques d'Abila et de Khamôn, que le rapprochement est dû à quelque particularité du culte ou du mythe du dieu latin, à l'exclusion de celui d'Hermès, dont on attendrait plutôt le nom : en réalité, la mention de Mercure est due à la forte influence romaine qui semble s'être exercée, à partir du second siècle, sur la Syrie centrale. Les dédicaces à Μερκούριος datent, l'une de 201, l'autre de 173.

[3] Clermont-Ganneau, *Recueil*, t. II, p. 121.

[4] *Hierobolus* de *CIL*, III, 1108, n'est pas certain ; cf. *Eph. Epigr.*, IV, p. 66.

[5] On sait que Philippe Berger a essayé (*L'Ange d'Astarté*) d'expliquer par mal'ek le מלך des noms divins, comme Milki'aschtart, Milkiba'al, Milki'osir. Cette

Mercure n'était vraisemblablement qu'un nouveau venu dans l'association des grandes divinités héliopolitaines ; suivant toutes apparences, la triade est, dans les pays sémitiques, une formation secondaire et tardive, et le nom ne peut être donné qu'à un groupement organique, et c'est à tort qu'on l'a appliqué à la juxtaposition accidentelle de trois divinités indépendantes [1]. Le noyau central et suprême du panthéon d'Héliopolis était formé par le dieu et la déesse, dont l'association correspond à celle que les inscriptions nous font connaître à Carthage entre Ba'al Hamon et Tanit, à Boçra entre Zeus et Héra [2], à Kition entre Kéraunios et Kéraunia [3], à Hiérapolis entre Adad et Atergatis.

Ce sont précisément ces deux derniers noms qu'on a voulu appliquer au Zeus et à la Vénus de Ba'albek [4] ; on se fondait sur le passage où Macrobe nous parle d'Adad et Atergatis immédiatement après avoir décrit le Zeus héliopolitain. Mais le texte des Saturnales [5] n'autorise guère à reporter sur les dieux d'Héliopolis les renseignements donnés sur le couple d'Hiérapolis [6] ; les détails fournis par le compilateur sur le Zeus de Ba'albek sont en harmonie avec ce que les monuments nous ont appris de ce dieu ; ils ne s'accordent aucunement avec ce qu'il rapporte comme caractéristique d'Adad. D'ailleurs, la transition « ne sermo per singulorum nomina deorum vagetur » paraît bien indiquer que Macrobe prend, à l'appui de la théorie qu'il a longuement soutenue, un dernier exemple, naturellement différent de celui qu'il vient de citer, et que les Assyrii (Syriens) adorateurs d'Adad de

thèse se heurtait aussitôt à de graves objections (cf. Clermont-Ganneau, *Revue critique*, 1880, t. I, p. 200), et J. Halévy a eu sans doute raison de déclarer que le, d'ailleurs incompréhensible, מלאך מלכשתרת de l'inscription de Ma'soub la condamnait définitivement (*Revue des Études juives*, XII, p. 110). Il est curieux de constater que cette interprétation moderne a été celle des Syriens des premiers siècles de l'ère chrétienne, oublieux du sens original de ces noms composés divins, obscurs encore pour nous.

[1] Rien n'indique, d'ailleurs, que ce soit à une influence chaldéenne (comme le propose Cumont, *Musée belge*, 1901, p. 149) qu'est due la formation des tardives triades syriennes. L'association d'Anou, de Bel et d'Ea (trois figures masculines) n'a vraisemblablement jamais eu de caractère cultuel. (Cf. Jastrow, *Religion of Babylonia*, p. 150, et Tiele, *Zeitschr. f. Assyr.*, XIV, p. 189.)

[2] Waddington, 2739.

[3] Waddington, 1922.

[4] Preller, *Rom. Myth.*, 3e éd., t. II, p. 403 ; Hoffmann ad *CIL.*, III, *Suppl.*, 7280 ; Lenormant, *Gaz. Arch.*, 1876, p. 78 et suiv.

[5] Macrobe, *Saturnales*, I, XXIII, 10-16 (Zeus Heliopolitès) ; 17 et suiv. (Adad et Adargatis).

[6] Drexler (Roscher, *Lexikon*, t. I, 1987) hésite à suivre Preller et Lenormant dans l'identification du Jupiter avec Hadad. Cf. Ronzevalle, *Comptes Rendus*, 1901, p. 443 et suiv.

XXIII, 17, sont distincts des Assyrii, dévots au Zeus d'Héliopolis, de XXIII, 10[1].

Nous ne nous arrêterons pas aux combinaisons par lesquelles on a voulu déterminer récemment encore[2] le nom original du Zeus ; le Talmud nous semble contenir une donnée, généralement négligée jusqu'à présent, mais décisive pour la solution du problème.

Rab, le grand docteur du début de la dynastie Sassanide, fixait à cinq le nombre des sanctuaires païens « stables » du monde sémitique septentrional : Bel à Babylone, Nebo à Borsippa, Naschr chez les Arabes, ʿAtarʿata à Mabog-Hiérapolis, Çeripha à Ascalon « Lorsque Dimé vint [de Palestine en Babylonie], on ajouta le *yerid d'ʿEn-Baki* et Nadbaka[3] d'ʿAkko[4]. »

Dimé vivait au commencement du IVe siècle, mais la tradition que, conformément à son rôle habituel[5], il introduisit dans les écoles de la Babylonie était certainement antérieure au séjour en Syrie pendant lequel il l'a recueilli. Il nous apprend que, de son temps encore, la localité d'ʿEn-Baki possédait un culte caractérisé par un ירידד. La signification véritable du mot, longtemps traduit par marché, a été reconnue par Hoffmann : comparant les sens de la racine en arabe, où *warada* répond particulièrement à l'idée de « descendre à l'eau », en araméen, où *yarda* ne signifie plus que « bassin, étang », il a montré qu'il désigne une cérémonie caractérisée par une procession dont le but était une nappe d'eau et rapproché avec raison du *yerid* la *maiouma* qui se célé-

[1] Si Macrobe n'établit entre le dieu de Baʿalbek et celui de Mabog qu'une distinction confuse, la raison en est dans son syncrétisme systématique : correspondant l'un et l'autre au soleil, ils sont au fond identiques, en dépit de leur individualité apparente.

[2] Ronzevalle, *Comptes Rendus*, 1901, p. 476.

[3] Variante erronée : Natberah. Nous reviendrons plus loin sur נדבכה.

[4] Talmud de Babylone, *Aboda Zara*, 11 *b*. — R. Dimè de Neharde'a proposait, il est vrai, de corriger : Nadbaka d'ʿEn-Beki et le yerid d'ʿAkko; mais cette interversion repose, sans doute, sur une tentative d'harmonisation entre notre texte et un passage du Talmud de Jérusalem (*Aboda Zara*, 39 *d*) où sont cités les *yerid* de Gaza, d'ʿ*Akko*, et de Botna. Mais le Yerouschalmi ne mentionne les deux premiers de ces *yerid* que pour déclarer qu'il n'y a pas évidence de destination idolâtrique. La fête païenne célébrée dans ces villes était accompagnée d'un marché qui avait pris une importance propre assez grande pour faire oublier l'origine idolâtrique de la réunion. Hoffmann (*Zeitsch. f. Assyr.*, 1896, p. 241) a suivi à tort Dimé de Neharde'a, et placé, en conséquence, Nadbaka à ʿEn-Baki : la ressemblance entre [Nad]baka et Baki lui a paru autoriser un rapprochement entre Μάδβαχος et Maʿalbek-Baʿalbek. Nous n'insisterons pas sur ce que ces concordances ont de superficiel : mais le point de départ de l'hypothèse d'Hoffmann est faux, car Dimé de Neharde'a est postérieur d'un demi-siècle au Dimé qui introduisit la tradition en Babylonie, et son remaniement tardif et tendancieux ne saurait, sans preuve, être substitué au texte primitif.

[5] Bacher, *Agada der Amoräer*, III, p. 691.

brait au bord de la mer [1]. Nous connaissions déjà pour Hiérapolis [2] le rite du puisement de l'eau et les cérémonies analogues de Jérusalem [3], d'Aphaka [4] et du temple de Bel à Babel [5], comme aussi les différents *yerid* sur lesquels nous aurons à revenir, nous montrent quels furent, dans le monde sémitique, la diffusion et l'importance de ce type de fête.

'En-Baki est cité, à titre de grand sanctuaire, à côté d'Hiérapolis, d''Akko, d'Ascalon, pour ne citer que les noms syriens; si 'En-Baki n'est pas Héliopolis, la plus illustre des villes saintes de la Syrie romaine ne figure pas sur la liste qui prétend les énumérer.

'En-Baki n'est pas une des grandes cités historiques de la Syrie; si elle figure dans le Talmud, c'est exclusivement en raison de l'importance religieuse qu'elle avait acquise à une date d'ailleurs récente, puisqu'elle ne figurait pas encore dans la tradition que Rab avait recueillie au commencement du IIIe siècle et que, d'ailleurs, aucune source ancienne, en dehors de la phrase de R. Dimé, ne mentionne son nom sémitique, resté toujours obscur. Tout cela convient parfaitement à Héliopolis; aucun des documents relativement nombreux qui, à partir des tablettes d'El-Amarna et des inscriptions royales égyptiennes, nous renseignent sur la géographie de la Syrie centrale, n'a fourni un nom qui puisse être rapproché avec probabilité [6] de sa désignation grecque ou arabe. La

[1] *Zeitschr. f. Assyr.*, 1896, pp. 241 et 246. En même temps qu'Hoffmann, Seybold arrivait à une conclusion identique au sujet du sens fondamental de la racine ירד, « aller à l'aiguade, à l'abreuvoir », et, il en tirait l'étymologie la plus plausible qu'on ait proposée du nom du Jourdain (*Mittheil. deutsch. Palästinavereins*, 1896, p. 11). M. Clermont-Ganneau a, à ce propos, attiré l'attention (*ib.*, p. 27) sur le nom d'une des sources de Gézer, *'Ain yardi* ('Ain Yerdeh dans le plan du P. Lagrange, *Revue biblique*, t. VIII, p. 422). Nous avons vraisemblablement dans yardi une survivance de l'araméen *yardà*. Il n'est pas probable que la source ait été le siège d'un *yerid*, encore que l'existence, à Gézer, d'une curieuse forme de la légende de Noé, *Survey W. Pal. Memoirs* (t. II, p. 444, et Clermont-Ganneau, *Archaeol. Researches*, t. II, p. 237) rappelle singulièrement les mythes diluviaux d'Hiérapolis et de Botna : mais la tradition de Gézer est attachée, non à l''Ain-Yardi, mais à une source voisine, l''Ain-et-tannour.

[2] *De Syria Dea*, 47 : πανηγύριες τε μέγισται, κάλεονται δὲ ἐς τὴν λίμνην καταβάσιες. *Katabasis* traduit exactement יריד, ce que κάλεονται indique, d'ailleurs, expressément.

[3] Voir, sur le rite de la « maison de la puiseuse » (*Soukka*, IV, 9; *Tosefta*, IV, 1-9) Venezianer, *Eleusinische Mysterien im jerusalemischen Tempel* (ap. *Monatsblaetter* de Brull, 1897). Mauss (*Année sociolog.*, t. II, p. 271) et Hubert (*Rev. Ét. Juiv.*, t. XXXVI, p. 318) ont soutenu avec raison, dans leurs recensions de cet opuscule, que le rite est indigène en Palestine.

[4] Sozomène, *Hist. eccl.*, II, 4, 5; Zosime, I, 58.

[5] Rawlinson, *Cun. Inscr.*, t. IV, p. 461. Cf. Hubert, *Rev. Ét. juiv.*, t. XXXVI, p. 318.

[6] Halévy (*Revue Sémitique*, t. I, p. 379) et Winckler (*Mitth. vorderas. Gesch.*)

notoriété du sanctuaire date du moment où l'émigration syrienne a répandu à travers le monde romain le culte de Zeus, sa splendeur extérieure du jour où les empereurs construisirent les temples dont les ruines colossales sont encore debout.

Nous n'avons point fait entrer en considération jusqu'à présent le nom même d''En-Baki ; il frappe pourtant dès le premier abord par l'identité du second de ses termes avec le second élément du moderne Ba'albek [1]. On a depuis longtemps reconnu, en donnant il est vrai de ce dernier élément une étymologie erronée, que ce nom composé de « Ba'al de Bak » a dû désigner le dieu avant la ville. Le talmudique עין בכי nous révèle la forme primitive du nom du lieu dont le Ba'al devait faire une si rapide fortune [2], et de nombreux parallèles prouvent qu'un nom de dieu peut devenir un nom de lieu : de 'Ain-Baki à Ba'al-Baki le passage est aisé [3]. Le nom de בעלבכי est appliqué, d'ailleurs, dans un passage du Talmud même, à une localité dont on nous dit seulement qu'elle était renommée pour la qualité de son ail ; suivant toute vraisemblance, elle est identique à notre Ba'albek [4]. Mais serait-elle différente qu'il n'en faudrait pas moins conclure de la seule existence d'un pareil vocable géographique à celle d'un nom divin formé des mêmes éléments. Nous sommes donc autorisés à penser que *Zeus héliopolites* ne fait que rendre exactement בעל בכי : la forme grecque et la latine ont dû se mouler sur l'expression sémitique.

Nous manquons de toute donnée pour déterminer le nom de la Vénus ; peut-être était-elle simplement appelée Ba'alat Baki ; mais il n'est pas impossible qu'à l'époque romaine elle ait pris le nom, primitivement hiérapolitain, de cette 'Atar'até qui, de l'Euphrate aux rivages de l'ancienne Philistée, absorba si bien dans son culte

1896, p. 206) ont essayé de montrer que Ba'albek répond à la Dunip des textes cunéiformes et égyptiens du xve siècle ; mais leur conclusion s'appuie sur des combinaisons fragiles.

[1] La disparition de la voyelle faible finale est aisément explicable.

[2] L'élément עין de 'En-Baki est facilement séparable du seul essentiel בכי ; or, Baki est cité dans un texte agadique du Talmud de Babylone (*Pesahim*, 117 *a*) comme le siège d'un culte idolâtrique (celui de l'idole de Mikha) ; Baki est sans doute identique, comme l'a pensé Oppenheimer (*Hammagid*, 1867, p. 29), à Héliopolis — Ba'albek ; voir, sur la chute du premier élément de combinaisons analogues (En-Gannim, notamment, est devenu Djanin) Kampffmeyer, ap. *Zeitschr. Paläst. Ver.*, 1893, p. 1. Wetzstein a montré (ap. Delitzsch, *Comment. über Iesaias*, 3e éd., p. 700) que le phénomène s'est reproduit à l'époque arabe, et l'on peut ajouter des exemples nouveaux à ceux qu'il a groupés : c'est ainsi qu''Ain Hirmil (la source de la Vieille) citée au xiiie siècle par Dimischqi n'est plus aujourd'hui qu'Hirmil.

[3] Les textes assyriens et égyptiens nous font connaître deux Ba'alçaphon, situés l'un au nord de la Syrie, l'autre au sud. Voir aussi les noms bibliques comme Ba'al Gad, Ba'al Hamon, Ba'al Me'on, etc. : le nom du dieu suffit à désigner le sanctuaire et par suite la localité (cf. le « proximus ardet Ucalegon » de Virgile).

[4] Neubauer, *Géogr. du Talmud*, p. 298.

le culte des anciennes déesses locales que, pour lui donner un nom qui, suivant la règle, correspondît au lieu dont elle était maîtresse, il fallut l'appeler la déesse syrienne.

II. Le yerid de Tyr.

S'il restait un doute sur l'identité du *yerid* et de la καταβάσις ἐς λίμνην, les renseignements d'*Aboda Zara* sur Tyr et Botna suffiraient sans doute à le lever.

Il y avait dans la ville phénicienne un ירד semblable à celui que nous rencontrerons à Botna : la panégyrie s'y accompagnait d'un marché. R. Ḥiyya b. Abba, ayant fait acheter des sandales au marché, fut vivement réprimandé pour ce fait par un collègue rigoriste [1].

Une « procession à la source » a réellement existé à Tyr, et un heureux hasard a voulu qu'elle ait été pratiquée jusqu'à la fin du dernier siècle. La description de la cérémonie, telle que nous l'ont laissée, d'après des témoignages oculaires, Volney [2] et Mariti [3], n'est pas intéressante seulement en tant qu'elle relate un curieux *survival* du culte antique, elle peut être utilisée, à côté de ce que nous ont laissé Lucien et Sozomène, pour la reconstitution de ce qu'ont dû être, bien antérieurement au christianisme, les rites agraires dont Hiérapolis, Jérusalem, Botna et les villes à *maiouma* étaient périodiquement le siège.

Je reproduis le récit peu accessible de Mariti, qui est un témoin d'autant plus précieux qu'il ne comprend rien à la scène qu'il décrit. Tous les détails du tableau sont à retenir :

« Dans les premiers jours d'octobre de chaque année, l'eau (du puits de Ras-el-'Ain) fermente, soulève le sable et devient bourbeuse, au point qu'il n'est plus possible d'en faire aucun usage. On y remédie en jettant cinq ou six cruches d'eau de mer, qui clarifient la source en moins de deux heures... »

(Quand on s'informe de la raison du fait) « les habitants de Sour répondent seulement qu'ils ont vu pratiquer cette opération par leurs ancêtres, et qu'ils le font à leur exemple ; c'est, ajoutent-ils, le mariage de l'eau de mer avec celle de la terre.

» La superstition a érigé en fête publique le jour destiné à cette

[1] Talmud de Jérusalem, *Aboda Zara*, I, 4 (39 *b*).

[2] Volney, *Etat politique de la Syrie*, ch. VII. (*Œuvres complètes*, éd. Didot, p. 252).

[3] Mariti, *Voyages dans l'île de Chypre*... (Trad. franç.), t. II, p. 205-6.

opération. Réunis sur la grande place, ils se rendent aux puits avec le même ordre que nous observons dans nos processions les plus solennelles. C'est un honneur de porter les cruches, dont les vieillards eux-mêmes sont jaloux; pendant qu'on les verse, tous s'enchaînent par la main, forment un long cercle et dansent au son des instruments ; après quoi l'on retourne à la ville avec toute l'allégresse qu'inspire un triomphe. »

Ritter[1] et Movers[2] ont reconnu le véritable sens de ce « curieux reste des Adonies antiques resté dans les mœurs du pays[3] », si directement apparenté aux πανηγύρις hiérapolitaines αἳ ἐς θάλλασσαν νομίζονται[4].

Sur le *yerid* de Tyr, le Talmud ajoute un détail qui ne semble pas avoir été remarqué jusqu'à présent par les historiens occidentaux de Dioclétien, bien qu'il fournisse sur un point de la politique du grand empereur un renseignement sans doute authentique. R. Simon ben Yohanan, s'étant rendu à Tyr, y trouva une inscription disant :

אנא דיקלטיאנוס מלכא שכנית אהן יירדא דצור לגדיה דארקליס אחי תמניא ירמין[5].

« Moi, Dioclétien, empereur, j'ai consacré ce *yerid* de Tyr au génie protecteur de mon frère Herculius pendant huit jours. »

Le texte a pu difficilement être inventé de toutes pièces : il se réfère par voie d'allusion à des faits incontestables. Le collègue de Dioclétien à l'Empire, Maximien, était considéré comme son frère et les discours officiels comparaient le lien qui les unissait à la parenté de Romulus et de Rémus[6].

D'autre part, on sait que Maximien prit le surnom de *Herculius*, comme Dioclétien celui de *Jovius*. « Jupiter et Hercule sont les dieux protecteurs personnels des deux empereurs[7]. » Or, Tyr était la ville de ce Melqart depuis des siècles assimilé à Héraklès, le *gad* de Maximien. Il est pleinement possible que Dioclétien (qui était en fait seul chargé de l'administration de la partie orientale de l'empire) ait pris quelque mesure destinée à rehausser l'éclat de la panégyrie tyrienne, en tant qu'elle était une cé-

[1] Ritter, *Erdkunde*, XVII, pp. 351-357.
[2] Movers, *Phönizier*, t. II, p. 241. Cf. Baudissin, *Studien*, t. II, p. 181.
[3] Renan, *Mission de Phénicie*, p. 594.
[4] *De Dea Syria*, § 48.
[5] Talmud de Jérusalem, *Aboda Zara*, I, 4 (39 *b*). Cf. Rappoport, *Erech Millin*, 230; Fürst, *Zeitschr. morg. Gesellsch.*, t. XLVIII, 685.
[6] *Paneg. Maxim. Aug. dictus*, 4, 11. (Panegyrici, éd. Bahrens, pp. 92 et 100).
[7] R. Peter, art. *Hercules*, ap. Roscher, I, col. 2999. Cf. *ib.*, 2999 et suiv., la liste des monuments qui qualifient Maximien d'Herculius.

rémonie du culte d'Héraklès, patron d'un des deux Augustes. C'était une croyance vivace en pays sémitique que celle qui assignait à certains hommes la protection spéciale d'un dieu : elle est affirmée, dans l'épigraphie de l'époque impériale, par des noms propres tels que נבוגדי *Nebogaddi* [1], « Nebo est mon Gad », גדנבו « Nebo est Gad », גדעתא « 'Até est Gad [2] », etc. La forme nouvelle que Dioclétien donne au dogme officiel de la divinité impériale était donc adaptée à l'avance à la conception syrienne.

Nous savons par Nonnus [3] de quel éclat fut entouré, jusqu'après le triomphe final du christianisme, le culte d'Héraklès Astrokhitôn ; rien n'empêche d'admettre que l'antique et toujours illustre sanctuaire ait attiré, pendant l'un de ses voyages en Syrie, l'attention du pieux empereur, et que celui-ci se soit montré soucieux d'honorer le prototype divin de son associé à l'empire, et par là même de proclamer, sous une forme accommodée aux croyances locales, le lien qui unissait aux Augustes le grand dieu tyrien. On ne saurait assurément affirmer que le document talmudique reproduise textuellement l'original que R. Simon prétendait avoir déchiffré ; du moins la version qu'il nous a transmise ne blesse-t-elle aucune vraisemblance historique, et suppose-t-elle un groupement de faits qui n'a guère pu être imaginé de toutes pièces.

III. Le yerid de Botna.

Le *yerid* de Botna semble avoir inspiré aux docteurs palestiniens une horreur particulière : son caractère idolâtrique est déclaré manifeste ; on le considère comme le type des cérémonies illicites [4].

Il est singulier que l'on ait pu méconnaître jusqu'à présent le site auquel correspond ce nom : Neubauer [5], Levy [6], Hoffmann [7],

[1] Clermont-Ganneau, *Recueil*, t. III, p. 168.

[2] *C. I. S.*, II, 139 ; Vogué, *Inscriptions*, 84, 143. Pour la Phénicie, l'interprétation de גדעת (*C. I. S.*, I, 93 ; cf. Noeldeke, *Zeitschr. morg. Ges.*, t. XLII, p. 471) et la lecture de גדשד (Levy, *Siegel und Gemmen*, 10) sont douteuses.

[3] Nonnus, *Dionysiaques*, L, XL.

[4] Talmud de Jérusalem, *Aboda Zara*, I, 4, *in fine*.

[5] Neubauer, *Géographie du Talmud*, p. 262. Le Midrasch (*Bereschit Rabba*, 47) reproduit au sujet des trois grands *yerid* la tradition du Talmud, mais substitue au nom de Botna celui de Botnan : Neubauer rapproche très justement ce Botnan (naturellement identique à Botna) du Betanin d'Eusèbe (qu'il faut, d'ailleurs, lire Βηθανίμ. Cf. *infra*).

[6] Levy, *Wörterbuch*, s. v. בּוֹטְנָה.

[7] Hoffmann, *Zeitschr. f. Assyriol.*, XI, p. 241.

ont proposé tour à tour d'y voir Betonim de Gad, la Batanée et Batnan près de Harran. En réalité, *Botna* n'est que secondairement un nom géographique : le mot désigne le *Térébinthe*, et le *yerid de Botna* (ירידה של בוטנה) répond au *mercatus terebinthi* de saint Jérôme [1], au τόπος... ὃν νῦν τερέβινθον προσαγορεύουσιν que Sozomène décrit longuement [2], au *Terebinthus*, dont l'*Itinéraire* de Bordeaux [3] nous dit qu'Abraham y habita et creusa le puits qu'on trouve sous l'arbre. Situé dans le voisinage immédiat d'Hébron, le *Botna* indiquait, en effet, de l'aveu de toute l'antiquité judéo-chrétienne, le *Elôné Mamré* où le patriarche avait reçu la visite des anges [4]. Aujourd'hui encore, le lieu s'appelle Khallet el Botmeh [5]. *Botna* n'est mentionné, en dehors d'*Aboda Zara*, que dans un seul texte du Talmud : on racontait [6] que c'est là qu'Hadrien fit vendre les Juifs captifs après le désastre de Bettar. Cette tradition palestinienne se retrouve dans saint Jérôme, qui invoque comme source les « veteres historias et traditiones plangentium Judæorum [7] », et note, d'ailleurs [8], à ce propos, que de son temps le marché annuel continuait à être fréquenté [9].

Au moment où saint Jérôme écrivait son commentaire sur Zacharie, le *yerid* de Botna avait depuis plus d'un demi-siècle, en tant que centre d'un culte païen, perdu le droit à l'existence : sur

[1] Saint Jérôme, *Comm. Jerémie*, XXXI (t. IV, p. 1065).

[2] Sozomène, *Hist. eccl.*, II, IV.

[3] *It. a Bordigala*, p. 19-20 (éd. Tobler).

[4] Les principaux textes ont déjà été réunis par Reland, *Palæstina*, p. 711 et suiv.; cf. Guérin, *Judée*, t. III, p. 280 et suiv.

C'est évidemment du même térébinthe qu'il est question dans la curieuse notice que les *Onomast.* d'Eusèbe et de Jérôme nous transmettent à propos du 'Ain lévitique (Lagarde, *Onomastica sacra*, pp. 92 et 220) : Ἄιν... ἔστι δε κώμη νῦν Βηθανὶμ λεγομένη ἀπὸ β σημείων τῆς τερεβίνθου, Χεβρὼν δὲ ἀπὸ τεσσάρων.. — Ain... est et usque hodie ville Bethennim nomine secundo lapide a *terebintho, hoc est a tabernaculo Abraham*, quattuor milibus a Hebron. La forme du pluriel donnée au nom du village (= בטנים) se rapproche plus que *Botna* (qui désigne entre ses congénères le térébinthe sacré) de l'Eloné Mamré de la Genèse hébraïque. Le rapprochement institué entre 'Ain et le térébinthe est un signe de l'importance attachée à la fontaine voisine de l'arbre. La notice sur Enaim — Ἐναίμ (Lagarde, *loc. cit.*, pp. 121 et 259) est contaminée par une donnée relative au térébinthe, qui repose, sans doute, sur une confusion.

[5] Guérin, *Judée*, t. III, p. 280. L'arabe *boutm* dérive (Fränkel, *Ar. Lehnwörter*, p. 139) du בוטְמָא araméen, qui coexiste dans le Talmud avec בוֹטְנָא dans le sens de « térébinthe ».

[6] Talmud de Jérusalem, *Kilaïm*, IX, 1.

[7] Saint Jérôme, *Comm. Zach.*, XI (VI, 885).

[8] *Ib.* : tabernaculum Abrahæ... ubi nunc per annos singulos mercatus celeberrimus exercetur.

[9] Cf. sur le sanctuaire du Térébinthe, dont tous les éléments essentiels subsistent encore aujourd'hui, Rosen, *Zeitschr. morg. Gesellsch.*, XII, p. 504 ; *Palestine Expl. Fund*, t. III, p. 332; Nestle, *Mitth. Pal. Ver.*, 1895, p. 56.

un rapport de sa belle-mère Eutropia, l'empereur Constantin y avait interdit les cérémonies qui, depuis des siècles sans doute, étaient célébrées, chaque été, autour du térébinthe et de la fontaine sacrés. Saint Jérôme attribuait aux tristes souvenirs de la répression de la révolte de Bar Kokheba l'aversion des Juifs fidèles pour l'emplacement d'Eloné Mamré : ce que nous savons, par Sozomène[1], des rites qui y étaient célébrés, nous l'explique bien mieux.

La panégyrie attirait non seulement des gens du pays, mais des étrangers accourus de Phénicie et du pays des Arabes, et dont quelques-uns, d'ailleurs, n'étaient amenés que par le désir d'acheter ou de vendre.

C'est le puits qui est au voisinage immédiat de l'arbre qui semble le centre de toutes les cérémonies, comme il est de l'essence du ירד : on y allume des lampes (de même qu'à Jérusalem, à la fête de la puiseuse, on allume, dans le parvis des femmes, des candélabres autour desquels dansent, avant de partir pour la fontaine de Siloé, des hommes porteurs de torches)[2]; on accomplit aux alentours des sacrifices d'animaux de choix[3], on y fait des libations de vin, on y jette des gâteaux, des pièces de monnaie, etc., et ces opérations troublent l'eau et la rendent impropre à la consommation pendant la fête[4]. Ces fêtes s'accomplissent ἥδεως ; Mariti parle de l' « allégresse » manifestée par les gens de Tyr, et le nom de la fête de Jérusalem, שמחת בית השואבה, indique la même joie religieuse. Nous ne savons malheureusement pas la date précise de cette fête : le terme vague d'été, dont se sert Sozomène, peut faire hésiter, en somme, entre le mois de juin, auquel différents textes classiques placent la mort d'Adonis, —

[1] Eusèbe, *Vie de Constantin*, III, 52; Sozomène, *loc. cit.*; Socrate, *Hist. eccl.*, I, XVIII.

[2] Ces rites se célébraient certainement aussi au sanctuaire d'Aphaka : ils se sont conservés sur place. « Les métoualis, dit le Dr Rouvier (*Bull. arch. com. trav. hist.*, 1900, p. 196), ne se contentent pas de pendre des loques au figuier,... ils déposent à l'entrée du canal supérieur des lampes d'huile,... ils font brûler des parfums, surtout de l'encens. » Rouvier signale (*ib.*, 197, note 2) des pratiques analogues, encore en vigueur à Beyrouth, au réservoir de Karm-el-Aris et à la source dite Ain-Oumm-Raissé.

[3] Le détail de la victime, engraissée avec le plus grand soin pendant l'année pour être offerte en sacrifice à la panégyrie, rappelle le passage du Midrasch (*Bamidbar rabba*, 10, 3) où est décrite la légendaire *maiouma* des douze tribus d'Israël : « Chaque tribu faisait défiler devant elle tout son troupeau, on choisissait la bête la plus grasse et on l'égorgeait. » L'agadiste s'est inspiré pour sa description de fantaisie d'une cérémonie idolâtrique, d'un fait d'observation courante.

[4] Ce troublement (peut-être intentionnel) de l'eau est à rapprocher du phénomène équivalent signalé à la source tyrienne, ainsi que de la légende rapportée par Pausanias (IV, 35, 9) au sujet de la source de Joppé. Cf. Robertson Smith, *Religion of Semites*, p. 173 et suiv., et Frazer, *Pausanias*, III, p. 454.

c'est à peu près à juin que correspond Tammouz — et celui, plus tardif, de Tischri, auquel se place la *fête de la puiseuse,* laquelle concorde pour l'époque avec la procession de Tyr (fin septembre ou commencement d'octobre) ; malgré tout, la première hypothèse reste la plus vraisemblable. Mais, quelle que soit la date exacte, il n'est pas douteux que cette panégyrie qui tire son nom du térébinthe, que cette procession à la fontaine (dont les rites doivent être déclarés parallèles à ces cérémonies de l'immersion admirablement interprétés par Mannhardt)[1], que ces allumages de flambeaux — qu'ils concordent pour la date avec les feux de la Saint-Jean ou ceux de la Toussaint — que ces sacrifices de gâteaux, enfin, ne présentent tous les traits caractéristiques du rituel agraire[2].

Nous pouvons remonter, pour l'histoire de ce lieu sacré, plus haut que les écrivains chrétiens, plus haut aussi que les textes talmudiques, dont le plus ancien ne dépasse véritablement pas le second siècle. Josèphe parle deux fois de l'arbre de Mamré, et ses renseignements, si brefs qu'ils soient, ne manquent pas d'intérêt.

Dans les *Antiquités*[3], il raconte que « Abram habitait près du chêne appelé Ogygé ». (*Chêne* traduit « Elôn », conformément à la tradition que contredisait, aux premiers siècles de l'ère chrétienne, l'existence avérée d'un térébinthe[4].) Ogygé pouvait sembler inexplicable[5] ; on avait reconnu cependant[6] que « ce nom rappelle celui d'un roi de l'antiquité grecque, à l'époque duquel les traditions placent un déluge analogue à celui de la Bible ». La célébration, à Elôné Mamré, d'un *yerid* exactement équivalent à la *Katabasis* d'Hiérapolis, permet de conjecturer qu'au sanctuaire judéen comme dans le temple de la déesse syrienne, une légende du déluge se rattachait aux rites aquatiques pratiqués au « puits d'Abraham » ; on peut voir dans le fait une remar-

[1] Mannhardt, *Antike Wald- und Feldkulte*, II, p, 275 et suiv.; voir aussi sur le mythe d'Adonis, Frazer, *Golden Bough* (2e éd.), t. II, p. 115 et suiv.

[2] Voir, pour la signification solaire du culte de l'arbre et du rite des flambeaux, les faits réunis par Frazer, *Golden Bough*, t. I, pp. 117, 188 ; t. II, p. 121 ; t. III, p. 236.

[3] Josèphe, *Antiq.*, I, x, 4.

[4] C'est sans doute par l'opposition entre la réalité et la signification de « chêne » attachée à Elôn que s'explique l'hésitation entre quercus et terebinthus qui se manifeste dans Eusèbe et Jérôme par des phrases presque comiques : « drys, dit le premier, id est quercus Mambre..., quæ usque ad aetatem infantiæ meæ et Constantii regis imperium terebinthus monstrabatur pervetus et annos magnitudine indicans ».

[5] Gall, *Altisraelitische Kultstätte*, p. 52, note 2; Weill, trad. des *Antiquités*, t. I, p. 44, note 3.

[6] Weill, *loc. cit.*

quable confirmation des vues exprimées par Hubert [1] sur les rapports des mythes diluviaux avec les rites agraires.

D'autre part, Josèphe raconte [2] que l'arbre passait pour remonter à la création du monde. Si l'on cherche à replacer ce fragment de tradition dans l'ensemble des croyances dont Botna a été le centre, on soupçonne que Josèphe nous a conservé, sous une forme affaiblie, le souvenir d'un mythe cosmogonique dans lequel le Térébinthe jouait un rôle. Les mythes locaux attribuaient peut-être au térébinthe d'Hébron une fonction analogue à celle du *Kischkanou* [3] d'Eridu, « le Kischkanou noir, né sur un sol pur, semblable au brillant lapis-lazuli, qui s'étend au-dessus de l'Apsou (l'Océan primordial et mythique [4]) », et d'une façon générale à celle de l'arbre qui apparaît dans un certain nombre de textes sémitiques ou de mythes d'origine sémitique.

Nous ne toucherons pas aux questions difficiles que soulève l'existence, dans un lieu auquel la tradition juive rattachait le nom d'un patriarche, l'ensemble de rites et de mythes que nous venons de signaler; rappelons simplement que, sous le règne de David, Hébron nous est présenté comme un lieu de culte où Absalom, le fils du roi, va s'acquitter d'un vœu [5].

IV. Nadbaka.

Parmi les inscriptions grecques de Syrie recueillies dans le *CIG*, figure sous les nos 4450 et 4451 (cf. aussi 4449), une petite série de dédicaces adressées à Sélamanès [6] et à un autre dieu, dont le nom est donné, dans le texte épigraphique du no 4451, sous la forme ΜΑΔΒΑΧΩ (au datif). Franz, égaré par un rapprochement erroné avec le *Malakbel* palmyrénien, préféra lire

[1] Hubert, *Revue Archéol.*, 1899, II, p. 355.

[2] Josèphe, *Guerre jud.*, IV, ix, 7.

[3] Rawlinson, *Cun. Inscr.*, IV, xv, 51 *b*. On ne sait à quel végétal correspond le Kischkanou. Pinches (*Rev. Hist des Rel.*, 1901, I, pp. 278 et 282) veut y voir la vigne, mais il n'y a à cette opinion aucun motif plausible.

[4] Cf. Stucken, *Astralmythen*, p. 70 : « Das Wasser der Tiefe und der Weisheit... und der Weltbaum gehören zusammen in nordischer wie in babylonischer Mythologie. »

[5] II Samuel, xv, 7.

[6] Le Schoulmanou du panthéon assyrien. L'antiquité du culte de ce dieu en Syrie est attestée par un monument égyptien (étudié par Spiegelberg, puis par Lidzbarski, *Zeitschr. f. Assyr.*, XII, pp. 120 et 328), qui renferme une invocation adressée à *Reschep-Schalman*, association de noms divins comparable à celle qu'offrent מלכבעל, מלכאסר, אשמנמלקרת.

Μά[λ]βαχος le nom divin, encore que le texte précédent assurât la réalité du δ [1]. Mieux inspiré, Stark [2] reconnut la véritable lecture, mais en retenant l'identification avec *Malakbet*, qui a joui pendant un demi-siècle d'une faveur injustifiée [3].

Il y a quelques années, M. Clermont-Ganneau a repris, dans son article sur les *Inscriptions du Cheîkh Barakât* [4], l'étude du groupe des dédicaces du Corpus, accru de textes nouveaux du même type, tout en déclarant que les lectures Μάδραχος et Μάλβαχος n'étaient pas complètement exclues ; il déclarait, après l'examen des copies plus nombreuses et plus sûres que celles dont avaient disposé Franz et Stark, que Μάδβαχος représentait la forme la plus probable.

Presque en même temps, et sans connaître la publication précédente, Hoffmann [5] et Krauss [6] rapprochèrent indépendamment Μάδβαχος du dieu *Nadbaka* (נדבכה) que le Talmud place à Ptolémaïs-'Akko : la comparaison des deux mots incline immédiatement à rapporter Μάδβαχος à la racine דבך. Il faut tenir compte cependant de la variation de la préformante : Hoffmann a rappelé qu'elle ne constitue qu'un phénomène secondaire. Barth a, en effet, montré [7] que devant toute racine renfermant une labiale, l'assyrien remplaçait par un *noun* le *min* conservé comme préfixe par la généralité des dialectes sémitiques ; on peut donc considérer Madbak et Nadbaka comme les deux variantes du même mot, la dernière étant affectée par la loi propre à l'assyrien. Par un heureux hasard, la Mischna nous offre le même vocable sous les deux formes : נדבך et מדבך, *nidbak* et *midbak* [8] sont des termes synonymes qui ont le sens d' « assise d'une muraille » ; nidbak (qui existe déjà dans l'araméen biblique) est évidemment identique à l'assyrien *nadbaku* [9], « muraille rocheuse, paroi montagneuse ». Il est au premier abord déconcertant de trouver la forme non-assyrienne Μάδβαχος au Djebel Barakât, dans une région toute pénétrée d'influences assyriennes [10], alors que

[1] *CIG.*, 4450, donne ΜΑΔΡΑΧΩ.
[2] Stark, *Gaza*, p. 571.
[3] Mommsen, *Röm. Gesch.*, t. V, p. 452 ; cf. Roscher, *Lexikon*, t. II, c. 2296.
[4] Clermont-Ganneau, *Ét. d'arch. or.*, II, p. 35.
[5] *Zeitschr. f. Assyriologie*, t. XI, p. 246.
[6] *Semitic Studies in mem. of Kohut*, p. 343.
[7] *Zeitschr. f. Ass.*, II, p. 111. Cf. Fränkel, *Fremdwörter*, p. 133.
[8] Cf. Levy, *Wörterbuch*, *s. v.*
[9] Le rapprochement a été fait par Delitzsch, *Assyr. Grammatik*, p. 172.
[10] Madbakhos est associé, dans les inscriptions du Dj. Barakât, au dieu Selamanès, qui est, comme nous l'avons dit, le Schoulmanou des cunéiformes. A une faible distance se dresse la montagne appelée au moyen âge Djebel Nebo, du nom d'un autre dieu assyrien ; voir enfin les monuments de Nêrab, également dans le voisinage.

c'est 'Akko qui fournit en Nadbaka le nom du type caractéristique de la langue des cunéiformes. Mais ce renversement de la répartition qui, dans l'état de nos connaissances, aurait paru naturel peut fort bien tenir à des causes secondaires dont l'insuffisance de notre information nous interdit de rendre compte.

L'équivalence de Μάδβαχος et de נדבכה semblait pouvoir être tenue pour établie, quand la découverte d'un nouveau document vint la remettre en question.

Dans son mémoire de 1895, Clermont-Ganneau s'était demandé — avec une hésitation commandée par la légère incertitude qui lui semblait planer encore sur la forme véritable du nom — si Μάδβαχος n'était pas une transcription du mot araméen מדבח « autel » et si l'on n'était pas en présence « d'un dieu bétyle, d'un Ζεὺς Βωμός [1] ».

Nous savons aujourd'hui que dans la région même du Djebel Barakât, c'est bien par βωμός que l'on interprétait le nom Μάδβαχος. En effet, l'expédition américaine de Syrie a découvert au Djebel Barîscha une dédicace adressée Διὶ Βωμῷ μεγάλῳ, que Littmann a immédiatement rapprochée des monuments analogues consacrés à Madbakhos, en en déduisant pour ce dernier mot la forme originale מדבח [2]. Clermont-Ganneau, après avoir signalé cette trouvaille et revendiqué, en ce qui concerne l'équation Μάδβαχος-מדבח-βωμός, des droits de priorité qui sont incontestables [3], a proposé [4] de rattacher la notion d'un dieu *Autel* au culte de la pierre carrée et de l'énigmatique מותבה de Pètra [5].

Il n'est pas douteux que Μάδβαχος ait été, dès l'époque gréco-romaine, interprété par מדבח et traduit par Βωμός. Mais il n'est pas certain que nous ayons là l'explication et l'étymologie véritable du nom sémitique. Philologiquement et historiquement, la thèse de MM. Clermont-Ganneau et Littmann se heurte à de très sérieuses difficultés.

D'abord, Μάδβαχος serait de Madbaḥ une transcription insolite. Le *heth* [6], sans doute, est quelquefois, dans les textes épigraphiques

[1] Clermont-Ganneau, *Études d'archéol. orientale*, t. II, p. 49, note 2.

[2] Butler et Littmann, ap. *Americ. Journal of Arch.*, 1900, p. 435.

[3] Clermont-Ganneau, *Recueil*, t. IV, p. 164.

[4] Clermont-Ganneau, *ib.*, p. 248.

[5] Je crois qu'il faut plutôt rapprocher מותבה (dont la lettre finale peut difficilement avoir une fonction différente de celle du קישה de la même ligne, *CIS.*, II, 198) des noms divins yéménites מתבקבט, מתבמדגב et מתבנטין (Fell, *Zeitschr. morg. Gesellsch.*, t. LIV, p. 237, note 1 ; Weber, *Mittheil. vorder. Gesellsch.*, 1901, p. 56) : l'explication proposée par Fell pour ces noms ne semble d'ailleurs pas définitive.

[6] Il est bon de faire remarquer que le *heth* de מדבחא ou מזבח répond au *ḥâ* doux arabe, et qu'il est d'ailleurs assez douteux que les dialectes syriens des rameaux araméen et hébréo-phénicien aient possédé le *khâ* fricatif (cf. en ce qui con-

grecs transcrit χ en tête du mot : bien plus souvent, même en ce cas, il n'est pas exprimé, l'alphabet grec n'ayant pas de signe qui pût rendre cette forte expiration[1]. Mais je ne connais aucun exemple épigraphique[2] certain d'une transcription χ du ח seconde ou troisième radicale : ירחי donne *Jaraios*, ירחיבול *Jaribolos* ou *Jérablos*, קזח *Kozé*, מחלמו *Moalemos*[3] ; *Soaimos* et *Koaiphos* correspondent, suivant des rapprochements dus à Lidzbarski[4], à Sohaim et Qohaif; dans l'inscription mosaïque, très tardive d'ailleurs, de Mâdebâ, *Bêtomarsea* est la transcription de בית מרזח[5]. Le χ est, dans la règle, réservé à l'expression du *kaph*.

Ce premier obstacle n'est sans doute pas infranchissable : on ne saurait prétendre qu'une transcription χ du ח doux médial ou final soit impossible. Plus grave est l'objection que l'on peut adresser, du point de vue de l'histoire religieuse, à l'introduction dans le panthéon sémitique d'un dieu *Autel*.

Le mot madbah-mizbèah[6], qui désigne l'autel dans les langues araméenne, hébraïque et phénicienne, signifie proprement l'objet matériel sur lequel on immole la victime offerte à Dieu. Cet accessoire du sacrifice peut-il devenir un Dieu ? Nous ne le croyons pas, non que le sacrifice en général suppose la divinité — nous savons que dans un grand nombre de cas c'est des formes primitives du sacrifice qu'elle s'est dégagée —, mais parce qu'un sacrifice assez développé pour utiliser un autel caractérisé comme lieu d'immolation par un nom tel que mizbèah nécessairement a une

cerne les noms propres hébraïques, Siegfried, *Zeitschr. f. alttestament. Wissensch.*, t. IV, pp. 35 et 70; Kamffmeyer, *Zeitschr. Paläst. Ver.*, 1892, p. 24 et suiv.). Dans la majorité des cas où nous le rencontrons, le χ semble rendre un ח dur, et cela dans des noms appartenant peut-être souvent à des dialectes à *khâ*, et qui en tout cas se rencontrent dans des régions influencées par des éléments arabes.

[1] חמרת est transcrit *Khamratè*; חימו correspond peut-être à *Khaiamos* et חייאל à *Kheeilos* (Dussaud-Macler, *Voyage au Safa*, p 155) ; חירן est transcrit à la fois *Khairanès* et *Airanès*, le palmyrénien חירא et le sinaïtique חירו équivalent peut-être respectivement à *Airos* et *Khairos* ; mais les formes grecques *Abibos*, *Addoudanès*, *Ala*, *Amelathos*, *Annèlos*, *Arsa*, *Aretas*, *Asasos* (Cf. Lidzbarski, *Handbuch*, p. 269 et suiv.), *Eias*, *Ouros*, *Alaphtha* (Clermont-Ganneau, *Recueil*, t. IV, pp. 121, 141, 143, 149), *Ababathè*, *Alimos* (Lidzbarski, *Ephemeris*, pp. 218, 220) attestent la prévalence de l'élision du ח même initial.

[2] Je laisse de côté les transcriptions savantes des œuvres littéraires (cf. sur celles de Josèphe, J. Weill, traduct. des *Antiquités judaïques*, t. I, p. 18, note 2, et p. 31, note 1).

[3] Clermont-Ganneau, *Recueil*, t. IV, p. 170; cf. *ib.*, p. 169-170, une série d'équivalences entre des noms safaïtiques et des noms connus par l'épigraphie grecque, qui confirment notre thèse (dans אסחר = Ἄσχαρος la troisième lettre est un *khâ* dur); l'Αδαδναδτναχης de la bilingue de Tello transcrit un mot assyrien.

[4] Lidzbarski, *Ephemeris*, t. I, pp. 218, 220.

[5] Cf. Büchler, *Revue Ét. juiv.*, 1901, t. I, p. 125, et Clermont-Ganneau, *Recueil*, t. IV, p. 276.

[6] La racine זבח est pansémitique.

personnalité constituée en dehors de lui. C'est en vain qu'on rapproche l'autel de la pierre sacrée (qui semble dans certains cas avoir servi au sacrifice [1]), et il ne servirait à rien de rappeler la théorie par laquelle Robertson Smith [2] a cherché à expliquer la formation du *numen*, qui, nous dit-on [3], est incorporé dans les pierres comme celle de Pètra, car la transformation de la pierre à sacrifices en *bétyle* réceptacle de la divinité n'a pu s'accomplir sous le couvert d'un mot aussi transparent que celui de מזבח = מדבח, qui caractérise d'un trait trop accusé la fonction de l'objet pour laisser subsister l'équivoque qui serait nécessaire pour qu'un dieu pût arriver à se dégager du bloc. Toutes les difficultés s'évanouissent si l'on suppose que le nom original du dieu du Djebel-Barakât a eu la forme — très légèrement hypothétique — de מדבך ou מדבכה, à peine différente du נדבכה talmudique. C'est l'étymologie populaire (peut-être maniée par un Syrien d'origine grecque) qui aura assigné à ce vocable le sens de מדבחא, qui en est phonétiquement si voisin : plus d'une interprétation savante — pour ne parler que des tentatives d'explication de noms sémitiques — conservée par le pseudo-Méliton, Tertullien [4] ou Macrobe [5], dépasse celle-là en absurdité. Μάδβαχος pourra être considéré comme la transcription normale d'un nom divin attesté par un texte syrien précis, et le dieu « Autel » devra être considéré, non comme un vestige d'une pensée religieuse archaïque, mais comme le produit d'une exégèse de basse époque.

ISIDORE LÉVY.

[1] Cf. Lagrange, *Revue biblique*, 1901, pp. 225, 227, 242.
[2] Robertson Smith, *Religion of the Semites* (2e éd.), p. 201.
[3] Lagrange, *loc. cit.*, p. 225, semble suivi par Clermont-Ganneau, *Recueil*, t. IV, p. 249.
[4] Cf. les exemples cités *Revue d'hist. des Relig*, 1899, t. II, p. 370 et suiv.
[5] Macrobe, *Saturnales*, I, 23, 17.

LES ANOMALIES

DU PLURIEL DES NOMS EN HÉBREU

Dans notre étude sur le pluriel hébreu (*Revue*, t. XXIV, p. 99 et suiv.), nous avons fait remarquer combien sont nombreux les substantifs qui n'ont pas de singulier. De plus, beaucoup de ces *pluralia tantum*, ainsi que d'autres noms pluriels, sont employés avec la même valeur que le singulier. Nous désirons reprendre en détail cette question et compléter la statistique des pluriels anormaux, car les grammaires les plus récentes cherchent à expliquer l'emploi du pluriel sans distinguer les véritables *pluralia tantum* parmi les noms qui n'ont pas de singulier, et d'autre part, elles établissent des catégories de pluriels d'étendue, d'abstraction, d'action, qui, selon nous, n'ont, au point de vue grammatical ou lexicographique, qu'une importance très restreinte.

I. Noms dont le singulier manque fortuitement.

Il y a beaucoup de noms dont on ne trouve pas le singulier dans la Bible, simplement parce que les Écritures nont pas eu l'occasion de l'employer. Il est utile d'énumérer ces noms pour les séparer de ceux dont le singulier était réellement inusité [1]. Nous les rangeons par ordre alphabétique de racines :

אגלי, אגרטלי, אדרכונים, אֲהלים et אהלות, אובות (outres), אֲוֵרות, אחים (hiboux), אחשדרפנים, אחשתרנים, אבטיחים, אטים, איים (Is., XIII, 22), אילמים et אילמות, אלפים (bœufs), אמים (géants), אֲמות, אסמי'[2],

[1] Nous avons laissé de côté les adjectifs, qui avaient forcément tous un singulier. Nous avons toutefois cité les adjectifs pris substantivement.

[2] Le signe ' à la fin du mot signifie que ce mot ne se trouve qu'avec les suffixes.

בדים (devins), בְּטָנִים, ביצים, אשישי, אשפים, אֲשִׁיות, אֲרוּת, ארבות, גבים, גאיונים, ברקנים, בקיעי, בצלים, בלויי, בכרי, בירניות (sauterelles, citernes), גדדי מגבעות et גדדות (coupures), גדיות, גדלים, גזרים, דבורות, דהרות, גרגרים, גנזכי, גנזי, גמדים, גלומי, גלבים, מגזרות, דגים et דודאים, דליות, דרכמונים, הוללים, הריסות, ווים, זידונים, חבתים, חברים, זרעונים et זרעים, זקים, מזמרות, מזמרות, זיקות, זויות, חדודי, חמנים, חוריים, חמאים, מחלפות, מחלפים, מחלקי, חמקי, חראים, חרבנים, חרוזים, חריטים[1] (?), חרטמים, חרלים, חריצים, חרצבות, חרצנים, חשיפי, טחרים, יבלי, יגבים, יגבים, ינקות, ימים, יעלים, כידודי, כליות, כלפות, כמרים, כסתות, כרכרות, כושרות, לביבות, לולים, לולאות, לוצצים, מלתעות, מקחות, מגדנות, מלילות, מלחים, מלחים, מונים, מרורים, מושכות, נדנים, נכסים, נכלי, נטישות, נטיפות, נטפי, מטות, מדלות, מנהרות, נהלולים, נצנים, מנקיות, נשיקות, נתינים, סגנים, סדרים, סחבות, סמים, מסמרים, סעיפים, מספחות, סרבים, סרנים, עבים, עבדי (œuvres), עפאים, עלילות, עטישות, מעטפות, עזבונים, עוילים, עדשים, מעבדי, עריסות, עריפי. ערקים, עשתות, עשתונות, עתודים, פגים, פחים (plaques), פרעות, אפרחים, פרחים, פקעות, פקעים, פצלות, פלדות, פרתמים, צנתרות, צוידים, צפיעי, צפעות, צבתים, צבעים, קופים, קוצות, קלעים, קמשונים, קציעות, קריאי, קרסים, קרעים, קשואים, קשות, רביבים, רגבים, רהטים, רוזנים. רכסים, רמכים, רסיסים, רעלות, רפסודות, רפסים, רקחים et רקחות, רתמים, שדרות, שדרונים, שגיאות, משבצות, שביסים, שבבים, שריגים, שכיות, שפות, שפים, שדים, משטים, שומים, שרות, שלחות, שלטים, שמורות, שקמים, נזרות, מנזרים, מנים, נכאים, נכים, נכאת, נכת, נעמנים, נצורים, סטים, ספרות, פסים, פרזות,

[1] Voir ci-dessous p. 213.

[2] Peut-être faut-il lire חש « en hâte », et מנים serait une dittographie de (מנ)צרים.

[3] Il faut sans doute vocaliser מִבדלות.

II. Noms douteux.

Aux noms qui précèdent nous en ajouterons d'autres dont le sens ou la forme sont incertains, en les rangeant par ordre alphabétique :

אלגמים et אלמגים, אספים et אספות, אשמנים, בדים (mensonges), בַּטְחות, גדות, המסים, חגוי, חַכִּי, חשמנים[2], כנעַנים, מבדלות[3], (Josué, xvi, 9), מברחו, מבשלות, מדוי, מזוי, מזרים, מזרות, מכלות (II Chr., iv, 21), מכרות, ממגרות, מנזרים, מנים, נכאים, נכים, נכאת, נכת, נעמנים, נצורים, סטים, ספרות, פסים, פרזות,

פרזות, 'פרזי, פתיחות, צאלים, צחיחים, צירים (images), ציים (habitants du désert), צמים, קנצי, ראמות, רבים (archers), ראשות, ריפות, רצי, רתקות, שטים, 'שרות (Ez., XXVII, 25), שרות (Jér., V, 10), שלומי, שכוני, 'תוללי.

III. Pluralia tantum.

D'autres substantifs paraissent n'avoir pas eu de singulier, tout au moins dans la période littéraire, car les uns sont trop fréquemment employés pour qu'on puisse attribuer au hasard l'absence du singulier, d'autres ont une acception qui n'indique pas le pluriel. On doit remarquer que, si plusieurs noms de cette seconde catégorie sont traduits par des pluriels, cela doit tenir souvent à la forme plurielle qui a induit en erreur les exégètes. Ainsi, tout le monde traduit חרכים par grillage, mais שלבים par échelons ; or, שלבים peut être un réseau de lattes, et, par conséquent, n'être pas plus un vrai pluriel que חרכים.

Nous rangeons ces noms d'après leur forme :

1. Noms qui ont une voyelle autre que le שרק sous la première ou la seconde radicale, ou deux voyelles : *a*) Racines fortes : כשפים, עגבים, רחמים, שמרים, שפטים, תרפים, הליכות et 'הליכי (Job, XXIX, 5), הריסות[1]. Avec דגש dans la troisième radicale : חלקות, חרכים, סעפות עצבים, פלגות, פלגות, שלבים ; *b*) Racines faibles : מתים, דודים, מים, מעים[2], פנים, פנים[3], צירים (douleurs), 'שיני, שמים.

2. Noms avec שרק sous la seconde radicale : *a*) שוא sous la première radicale : באשים, בחרים et בחרות, בתולים, גרשות, הדרים, הפגות, התלים, זנונים, זקנים, חמודים, חנוטים, חרוזים, חשוקים, 'יצורי (Job, XVII, 10), כלולות, מרוקים, נדודים, נעורים et נעורות, עלומים, עצומים et עצמות, עשוקים, פדוים, פטורי, פקודים, רפאות[4], שפוטים, שקופים. — *b*) חרק sous la première et דגש dans la seconde : בכורים, בעיתים, גדופים et גדופות, גלולים, הלולים, חשוקים, חשרים, טפוחים, כפורים, למודים, מלאים et מלאות, נאפים, נחומים, נקודים, פקודים, צבורים, צמוקים, קבוצים, קשורים, רקוחים, רקועים, שכולים, שמורים. — *c*) Préfixe ת : 'תגמולי, תהלכות, תהפוכות,

[1] Il se pourrait que dans ces noms le חרק fût l'altération d'un שרק.

[2] Telle est la prononciation traditionnelle du mot מעים, et il n'y a aucune raison pour la déclarer inexacte.

[3] פנים n'a de commun que la racine avec פנים, et répond à l'arabe *finâ* « enclos ».

[4] Peut-être faut-il lire aussi רפאות dans Proverbes, III, 8.

תחבולות, תחלאים, תחנונים et תחנונות, תלאבות, תמרוקים, תמרורים, תנחומים et תנחומות, תעלולים, תענוגות[1], תעצמות. Avec la deuxième radicale ו ou י : תאנים, תלנות (= תליונות), תפוצות, תשאות. Trois noms à première radicale *vav* n'ont pas de שרק : תולדות, תועפות, תוצאות.

3. Noms avec préfixes מ : *a*) Voyelle קמץ : מברחים, מגבלות, מחלצות, מחמאות, מעללים, מפעלים et מפעלות, מפרצים, מצעדים, מרקחים. — Racines faibles : מושעות, מישרים, מיתרים. — *b*) Voyelle צרי : מדחפות, מקהלים et מקהלות. — Racines faibles : מוסדים et מוסדות, מוסרים et מוסרות, מועצות. — *c*) Voyelle incertaine : מדקרות, מחקרי, מטחוי, מסכנות, מערכי, מפלאות, מצהלות, מראשות, מרגלות, משאלות, משברי, משרפות. — *d*) Voyelle חלם : מהמרות, ממררים. — Racines faibles : ממותי, מעורי'. — *e*) Voyelle שרק : מאבוסים, מהלמות, מכללים, מצפנים. — Racines faibles : מחלוים, מדוחים, משואות, מבושים, מגורים, מרודים. — *f*) Avec redoublement de la troisième radicale : α) avec פתח : מאויים, מאמצים, מהתלות, מטעמים, מכמנים, מנעמים, מעדנים et מעדנות, מעמקים, מעקשים, מפלגות, מרבדים, משאבים, משבתים, (ממדים). — β) avec שרק : מחמדים, מערבים.

4. Avec préfixe נ : נפתולים.

5. Avec suffixe : צורנים, שלמונים.

6. Noms quadrilitères : *a*) Racine bilitère répétée : ברברים, גרגרות, הבהבים, זלזלים, חתחתים, סלסלות, סנסנים, עועים, צאצאים, צחצחות, צעצועים, שעשועים, תלתלים, תעתעים. — *b*) Divers : אבעבעות, גבנונים, נאפופים, כמרירי, שקערורות, סנורים, סרעפות, שרעפים.

On peut y ajouter quelques noms dont le singulier est très rare : 1. הות, חבלים (douleurs), עלילות. — 2. יצועים, פתוחים, שלומים, שקוצים, תענוגים. — 3. מסתרים, מחשכים, משמנים.

Il suffit de comparer cette liste à celle des substantifs dont le singulier manque fortuitement, pour voir que la forme des noms a ici une très grande importance. Les vrais *pluralia tantum* sont principalement : 1° des noms avec voyelle שרק pour la deuxième radicale ; 2° des noms avec דגש dans la troisième radicale ; 3° des noms avec préfixe מ ; 4° des noms quadrilitères. Comme il est difficile de croire que c'est par hasard que les noms de ces catégories n'ont pas de singulier et ont l'acception du singulier, nous maintenons l'opinion émise par nous dans l'article précité, que la plupart de ces noms masculins pluriels avaient, à l'origine, une terminaison féminine *ay*[2]. Comme cette terminaison servait aussi

[1] Voir plus bas תענוגים.

[2] La terminaison *ay* après la voyelle שרק rappelle les formes de l'infinitif dans l'araméen talmudique et mandéen קטולי et אקטולי, etc. (voir Nöldeke, *Mandäische Grammatik*, p. 142 et suiv.). — Sur les noms hébreux qui ont conservé cette terminaison, voir König, II, p. 117 et suiv.

à marquer le pluriel, ces noms ont fini par être traités comme des pluriels et ont reçu ensuite à l'absolu la terminaison *îm* [1]. Quelques-uns avaient la terminaison féminine *at*, et, par analogie avec les noms en *ay* de même signification, ont été aussi transformés en pluriels. Par exemple, une forme *tanhoumay* est devenue *tanhoumîm* et, par analogie, *tanhoumat* est devenue *tanhoumôt*. Il est probable cependant que certains noms, notamment les concrets, avaient primitivement un singulier, qui, pour une raison quelconque, est tombé en désuétude. Par exemple, le mot מַיִם a pu avoir, à un certain moment, un singulier מה, qui, par suite de sa ressemblance avec le pronom מה, a été supplanté par le pluriel [2]. Il est donc permis de parler de pluriels d'étendue et d'action [3], mais seulement en ce sens que l'espace peut être envisagé dans ses différentes parties et l'activité dans ses manifestations successives ; ainsi שָׁמַיִם, comme מרומים, peut désigner les différents cieux ou hauteurs, et מפעלות les diverses actions, comme גבורות, les exploits. Mais nous ne pouvons guère admettre de pluriels d'abstraction, car l'abstraction ne peut amener le pluriel. Le pluriel, dans les abstraits, ne peut s'expliquer que par une transformation morphologique ou analogique du singulier en pluriel ou par la substitution d'une idée concrète à l'idée abstraite.

Le mot מתים, qui n'est employé que comme pluriel, a eu sûrement à l'origine un singulier, qu'on retrouve dans d'autres dialectes sémitiques, et, qui, en hébreu, a été remplacé par איש.

IV. Le pluriel poétique.

La poésie aimant l'emphase et mettant volontiers le concret à la place de l'abstrait, il est naturel qu'on y trouve des pluriels dont

[1] C'est ce qui explique pourquoi des mots comme רַחֲמִים, פִּשְׁתִּים, בָּטְנִים, שִׁקְמִים, אַשְׁרֵי n'ont pas la forme des pluriels ségolés. Le mot שְׁלוֹם, en arabe *salwâ*, prouve la justesse de notre théorie.

[2] Nous pensons maintenant avec König (*Syntaxe*, p. 199, en note) que le pluriel dans מַיִם et les noms semblables ne vient pas d'une confusion entre le *yod* radical et le *yod* du pluriel. En effet, מֵיָא et שמיא sont aussi des pluriels en araméen ; or, en araméen une confusion de ce genre aurait pu difficilement se produire. — Le pluriel en *áyim*, dans מַיִם, שָׁמַיִם, מוֹעֲדִים, s'explique comme le pluriel en *áyin* des participes des verbes ל״ר araméens, par exemple, עָנַיִן. Le ton a passé de la dernière syllabe, qui était fermée, à l'avant-dernière, qui était ouverte, et le חרק est devenu bref.

[3] Voir Gesenius-Kautzsch, § 124 *b-d*.

le singulier seul est employé en prose[1]. Nous les répartissons comme les *pluralia tantum*, en :

1° Noms qui ont une voyelle autre que le שרק sous la première et la seconde radicale : אֲהָבִים, אונים (force) אימים et אימות, אָספי, אפלות, בהמות, בינות, בשׂרים, גָבהי, חילים (Eccl., x, 10), חַכמות et חָכמות, חמסים, חרדות, חרפות, חֲשֵׁכים, דֵּעִים, חֵמות, שנות, כלִמּות, נקמות, סתרים (Prov., xi, 17), עטרות (Job, xxxi, 36), עולמים, עפרות, פתחי (Micha., vii, 5), צדקות, קדמות, קנאות, שׂמחות, שׂדמות, שׂמנים.

2° Noms avec שרק : אמונים[2] (foi) et אמונות, גאֻלים, גבורות, גמולות, ישועות.

3° Noms avec préfixe מ : מאֵרות, מבטַחים, מחמַדים, מחסורים (Ps., xxiv, 34), מחשַׁכים, מולדות, ממשלות, מנוחים et מנוחות, מצוקות, מקדשי (Ez., xxviii, 7 ; Ps., lxviii, 36 ; lxxiii, 17), מרחבי, מרחַקים, משכבי (Gen., xlix, 4), משכני (Ps., xlvi, 5; lxxxiv, 2; cxxxii, 5, 7), משַׁמּות.

4° Divers : בֶּהלות, בלהות, תבונות, תהלות, תנובות, תנומות חרוני' (Ps , lxxxviii, 17) זלעפות.

On voit que, si plusieurs noms appartiennent aux formes usuelles des *pluralia tantum*, beaucoup d'autres ont des formes variées.

Il est à noter que quelques-uns de ces noms sont souvent traités comme des féminins singuliers. Ainsi : בהמות (Jér., xii, 4 ; Joël, i, 20 ; Job, xii, 7) ; בלהות (Job, xxvii, 20) ; חכמות (Prov., i, 20 ; ix, 1), ce qui montre que *ôt* est considéré comme une simple terminaison emphatique à la place de *at*[3]. שדמות est traité comme un masculin singulier dans Is., xvi, 8, et Habacouc, iii, 17, peut-être par analogie avec שׂדה.

Très rarement le singulier est poétique alors que le pluriel est usité en prose. C'est le cas pour אלוה, חַיּה « vie », שלּום, à côté de אלהים, חַיִּים, שְׁלוּמים.

Quelques noms ont le pluriel au même sens que le singulier, sans distinction de prose ou de poésie : ספר et ספרים « lettres » (II Rois , xix , 14) , אֲשור ou אֲשׁוּר et אֲשׁורים[4] ; פִּגּול et פגולים ;

[1] Nous laissons de côté les noms dont le pluriel est aussi usité en prose.

[2] Le singulier אֵמון est aussi poétique.

[3] Il en est de même pour מחשבות (Jér., iv, 14 ; li, 29 ; Prov., xv, 22 ; xx, 18) et חטאת (II Rois, iii, 3 et passim ; Is., lix, 12). Le mot מחשבות peut désigner ici un plan et חטאת un péché (celui qui a consisté à fabriquer les veaux de Dan et de Béthel).

[4] אֲשורים est traité comme un féminin singulier dans Ps., xxxvii, 31, et lxxiii, 2 *ketib*.

מְכוּרָה et מכורות ou מכֹרות, צַוָּאר et צַוָּארֵי ou צַוָּארוֹת, שני et שָׁנִים « écarlate », מוצא et מוצאי « issue du jour [1] ».

V. Différences de sens entre le nom au singulier et le nom au pluriel.

Quelques substantifs ont un pluriel d'une signification autre que celle du singulier : Ce sont אור « feu » אורים « îles, oracles (?) » ; להט « lame », להטים « incantations »; פֹּת « parties sexuelles de la femme » et פתות « gonds » ; מראֶה et מראֶה « vision », מראות « miroirs » ; רננה « chant », רננים « autruches » ; שלם « payement », שלמים « sacrifice de payement » ; שׂרף « serpent », שׂרפים « séraphins ».

Le pluriel דָּמִים de דם « sang » désigne le sang versé et le prix du sang, le pluriel עַמִּים de עַם « peuple » désigne souvent les mânes.

Les mots חטים, שׂעֹרים, פִּשְׁתִּים, qui ne sont pas de vrais pluriels, désignent le froment, l'orge, le lin comme matière, tandis que חִטָּה, שְׂעֹרָה, פשתה les désignent comme espèces. La même différence a pu exister à l'origine entre שְׁלָו et שלוים.

Le singulier de certains noms s'est seulement maintenu dans les locutions spéciales : celui de בַּדִּים « barres, membres » ne se rencontre que dans לבד « seul » et בד בבד (Ex., xxx, 34) « en parties égales » ; celui de פנים « face » dans פֶּן « face à, rapport à ce que, de peur que » [2] ; אחור et סביב ne sont usités au singulier que comme adverbes, tandis que les substantifs sont אחורים et סביבות.

La préposition בין a le pluriel בינות avec une nuance d'idée particulière : בינות veut dire : entre les uns et les autres, tandis que בין ne s'applique qu'à un des côtés, de sorte qu'il faut mettre une seconde fois בין ou ל [3].

אחר a le même sens que אחרֵי [4], où la terminaison ־ֵי est l'ancienne terminaison féminine, comme en arabe *ḥawlay* (autour) existe àcôté de *ḥawla*. אַחֲרֵי a la même forme que אַשְׁרֵי, qui n'est pas un vrai pluriel, car devant les suffixes les voyelles ne changent pas, exemple אַשְׁרֶיךָ.

[1] Dans תזנותיך et תזנותיה (Ez., xvi, 33 ; xxiii, 7 et ailleurs); גאוניך (*ib.*, xvi, 56) ; הוניך, (*ib.*, xxvii, 33), le suffixe est peut-être purement emphatique,et ne suffit pas à prouver l'existence des pluriels תזנותים, גאונים, הונים.

[2] Cf. le sens de l'arabe *djihat* « face, rapport ».

[3] Gesenius-Kautzsch, p. 294, note 1.

[4] Dans *Beréschit rabba*, sur Gen., xv, 1, R. Youdan prétend que אחרי désigne une suite immédiate et אחר une suite plus éloignée. Rab Houna émet l'opinion inverse.

VI. Différences de forme entre le nom au singulier et le nom au pluriel.

Outre la grande différence qui existe entre le radical singulier et le radical pluriel des ségolés [1], on peut relever quelques noms où le singulier n'a pas la même racine ou le même radical que le pluriel.

Tout d'abord, le mot צאן sert de pluriel à שֶׂה, et בקר à שור (Exode, xxi, 37 et ailleurs) ; אנשים sert de pluriel à איש, et נשים (racine נשי) à אִשָּׁה (racine אנש) [2].

Ensuite, מָדוֹן a pour pluriel מִדְיָנִים ou מְדָנִים [3] ; צְלוֹחית et צַלֹּחַת, צֵלָחוֹת ; נְאצָה, נֶאצות et נָאָצות ; יַעֲנֵה, יְעֵנִים ; לִוְיָה, לוֹיות ; בַּצֹּרֶת, בַּצָּרוֹת, מִכְמֹרֶת, מִכְמָרִים ; דרבָן, דרבֹנות ; מחבֵא ; מחבֹאים ; יָשֵׁשׁ, יְשִׁישִׁים ; שְׁרֵקָה, שׁריקות ; לָבִיא, לְבָאות.

Ces noms ont pu avoir, à l'origine, des formes différentes, dont les unes sont restées usuelles pour le singulier et les autres pour le pluriel. Pour quelques autres noms il n'y a pas lieu de supposer des formes primitivement différentes du singulier et du pluriel : ainsi, אֹמֶר a le pluriel אֲמָרִים, état construit אִמְרֵי, parce que devant les suffixes de la troisième radicale le *rèsch* amène la voyelle *i*, cf. אִמְרָה et בֹּסֶר, בִּסְרוֹ. On peut en dire autant pour les ségolés qui ont comme voyelle de la seconde radicale, au pluriel, un חרק, au lieu de קמץ [4] : יֶטַע, פֶּסֶל, קְרִיָּה font au pluriel נְטִיעִים, פְּסִילִים, קְרִיּוֹת (= קְרִיּוֹת). Très vraisemblablement on doit aussi faire dériver חרִיטים de חֶרֶט, נְטִילִי de נֵטֶל, נפילים de נפל, צנינים (épines) de צִנָּה, שחיחות de שחת et peut-être שְׁרִירִי de שֹׁר.

Il est permis aussi de voir dans בהֹנות de בֹּהֶן et נגֹהות de נֹגַהּ des pluriels avec חלם, au lieu de קמץ.

Nous rappelons que les ségolés, ayant au pluriel la voyelle de la seconde radicale, tandis que le singulier a la voyelle dans la première, nous présentent une série de pluriels brisés qui sont devenus mixtes par l'adjonction des terminaisons du pluriel sain, comme en arabe : *banoûna* = *bnayoûna* est le pluriel de *ibn* = *biny* ; *'araḍoûna* de *'arḍ*, etc [5].

[1] Voir *Revue*, t. XXIV, p. 104.

[2] Nous renonçons à croire que נשים vienne de אנשׁ (*ib.*, p. 109, note 2).

[3] Le *ketib* מדין (II Sam., xxi, 20) doit peut-être se lire מִדִּין = מִדּוֹת (Nombres, xiii, 32). — Le *ketib* מדונים se rencontre dans Prov. xviii, 19 ; xxi, 9, 19 ; xxiii, 29 ; xxv, 24 ; xxvi, 21 ; xxvii, 15.

[4] Voir *Revue*, t. XXIV, p. 105.

[5] Voir *Revue*, *ibidem.*, p. 104.

VII. Les dualia tantum.

Un certain nombre de duels n'ont pas de singulier. Pour les uns, ce fait doit être considéré comme fortuit, mais pour d'autres, la nature de l'objet désigné par le duel pouvait exclure l'emploi du singulier.

Dans la première catégorie on peut ranger : אגפים, אָפְסַים, דדי׳, חלָצים, חפנים, כרעים, מתנים, נחירים, עפעפים פחדי׳, קרסלי׳. Dans la seconde : אפנים, כירים, מכנסים, מצלתים, רחים, שׁולים, שְׁנַים, שְׁפַתים, משפתים. Le mot עצלתים (Eccl., x, 18) est douteux.

Quelques-uns, enfin, ont un singulier avec un autre sens : le mot ירכתים désigne le fond, la partie la plus reculée d'un objet, tandis que ירכה veut dire côté ; צהרים veut dire midi, et צֹהַר, d'après l'opinion la plus répandue, fenêtre, mais plus vraisemblablement, toit en double pente[1] ; אפים signifie narines, et אף nez, colère.

Mayer Lambert.

[1] Halévy, *Recherches bibliques*, p. 118, en note.

SUR

LES DEUX PREMIERS LIVRES DES MACCHABÉES

I.

L'ORIGINAL HÉBREU DU Ier LIVRE DES MACCHABÉES.

L'original du Ier livre des Macchabées nous est, paraît-il, enfin rendu ! Après la découverte des fragments de Ben Sira, celle du plus fameux ouvrage historique des Juifs : le XIXe siècle aura eu toutes les surprises. Ce n'est plus, cette fois, la *gueniza* du Caire qui nous livre le précieux document poursuivi depuis tant de siècles, c'est un manuscrit de Paris s'occupant principalement de questions rituelles. Bien mieux, ce texte original de I Macch. a été publié récemment par notre éminent confrère M. D. Chwolson [1], qui ne s'est pas douté de la trouvaille qu'il venait de faire, et les lecteurs ne se sont pas avisés non plus qu'ils se trouvaient en présence d'un des plus vénérables monuments de la littérature hébraïque. M. Chwolson, sans se prononcer nettement sur la valeur de ce texte, laissait cependant assez clairement entendre qu'à son sens, il devait provenir du milieu d'où est sorti le *Yosiphon*, c'est-à-dire de l'Italie méridionale (Xe siècle). Il était réservé à M. Schweizer [2] de reconnaître la vérité : ce document, malheureusement fragmentaire, est bel et bien, selon lui, l'original dont dérivent les versions grecque et syriaque. Ou cette thèse est fondée en droit, et il faut saluer avec gratitude cette précieuse découverte, ou c'est la fantaisie d'un chercheur grisé par le désir d'étonner, et il faut avoir le courage de le montrer, pour que, dans la suite, on ne vienne pas invoquer son témoignage. Examinons donc les arguments que fait valoir M. S. en faveur de son opinion. Comme on le devine, c'est la comparaison de l'hé-

[1] Dans le קבץ על יד, VII, 1896-97.

[2] *Untersuchungen über die Reste eines hebräischen Textes vom ersten Makkabäerbuch.* Berlin, Poppelauer, 1901.

breu avec les versions qui devra mettre en lumière l'antériorité de l'hébreu sur celles-ci.

Les preuves ne sont pas toutes de même qualité : il en est qui ne prouvent absolument rien. Telles sont les suivantes : Au ch. I, 1, le grec porte : καὶ ἐβασίλευσεν ἀντ' αὐτοῦ πρότερον ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα « Et [Alexandre] régna à sa place *en premier* sur la Grèce. » Ces mots, dénués de sens, paraît-il, s'éclairent par l'hébreu : אשר מלך בראשונה על יון « qui régna *d'abord* sur la Grèce », c'est-à-dire *seulement*. Pourquoi ce sous-entendu, s'il est nécessaire, est possible uniquement en hébreu, et non en grec, c'est ce qu'on oublie de nous apprendre. En fait, il est hors de doute que πρότερον et בראשונה ont exactement le même sens.

I, 11. Les hellénistes conseillent de faire alliance avec les peuples voisins, car, disent-ils, c'est depuis que nous nous sommes séparés d'eux que nous ont atteints beaucoup de malheurs : ὅτι ἀφ' ἧς ἐχωρίσθημεν ἀπ' αὐτῶν εὗρεν ἡμᾶς κακὰ πολλά. (= השיגונו רעות רבות). Mais, dit M. S., c'est un anachronisme : les malheurs ne sont venus qu'après. — Comme si ces hellénistes, partisans des rois Séleucides, ne pouvaient pas faire allusion aux malheurs essuyés précédemment dans la lutte entre Ptolémée et Antiochus le Grand ! — Bien meilleur est l'hébreu : כי אם נסור מעליהם תבא עלינו הרעה הגדולה « Car si nous nous écartons d'eux, nous arrivera le grand malheur. » Le traducteur grec, dit M. S., s'est trompé sur le sens de כי אם, *si non*, qu'il a rendu par *depuis que;* il a bien été obligé, ensuite, de remplacer le futur par le passé. Mais comment l'expression כי אם peut-elle se confondre avec *depuis que* (מאז) ? Si l'on veut s'appuyer sur des confusions de traducteur, encore faut-il que ces méprises soient vraisemblables, ce qui n'est guère le cas ici.

M. S. se sert de beaucoup d'arguments de cette force. S'il n'en produisait que de semblables, il n'y aurait pas même lieu de discuter sa thèse; mais d'autres paraissent plus spécieux.

III, 3, il est dit de Juda Macchabée : Il élargit la gloire de son peuple, se revêtit d'une cuirasse comme un géant, se ceignit de ses armes de guerre et engagea les combats, *protégeant le camp de son épée*. Ces derniers mots sont exagérés, dit M. S. : on n'a assurément jamais rien dit de semblable !

Or, ici encore, l'hébreu nous a conservé une leçon bien préférable : וישלף חרבו על מתניהו « et il tira son épée sur ses reins ». La confusion est ici manifeste : וישלף a été pris pour וישלך « il jeta », et מתניהו « ses reins » pour מחניהו « son camp ». — Mais pourquoi, dans ce cas, le grec ne dirait-il pas : « Et il jeta son épée sur son camp ? » Mystère. En outre, est-il certain que la

phrase hébraïque soit préférable ? « Tirer son épée sur ses reins » est une image singulièrement risquée, dont il n'y a pas de spécimen dans la Bible. Ce n'est pas tout, et ceci est grave : pourquoi ne pas dire מתניו, et employer cette forme incorrecte מתניהו, qui ne peut même pas se justifier par un exemple biblique ? J'imagine que M. S. a été victime d'une coquille qui s'est glissée dans l'édition de M. Chwolson : il faut lire מחניהו « son camp » comme plusieurs fois dans les versets suivants.

La preuve la plus séduisante fournie par M. S. à l'appui de sa thèse est celle que fournit III, 9. Juda, y est-il dit, mit en rage de nombreux rois et en joie Jacob par ses exploits ; sa mémoire sera éternellement bénie ; il parcourut les villes de Juda, fit périr les impies, détourna la colère (divine) d'Israël, fut renommé jusqu'aux extrémités de la terre et *réunit ceux qui avaient péri* (καὶ συνήγαγεν ἀπολλυμένους). Les derniers mots détonnent, surtout à la fin du couplet. Or, remarque M. S., le verset suivant commence ainsi : καὶ συνήγαγεν Ἀπολλώνιος « Et Apollonius réunit ». Ne voit-on pas immédiatement que καὶ συνήγαγεν ἀπολλυμένους est une dittographie ? Comme l'hébreu justement n'a pas ces mots, il en résulte qu'il représente l'original. Cet *argumentum a silentio* aurait quelque poids si l'hébreu, comparé au grec, n'offrait pas d'autres lacunes ; mais, en fait, il n'y a presque pas un seul verset où ne se rencontrent des lacunes de ce genre, et le plus souvent ces omissions sont très fâcheuses, car elles portent sur des détails techniques, qu'on aurait le plus grand intérêt à lire. Si les autres omissions doivent être mises sur le compte des copistes, — ce que nous ne croyons pas — pourquoi celle-ci ferait-elle exception ?

L'auteur établit de la même façon l'originalité de l'hébreu par rapport au syriaque : comme la méthode d'interprétation est celle que nous venons de voir en exercice, inutile d'insister.

Si la conclusion de M. S. devait être, malgré tout, admise, le bénéfice ne serait grand ni pour l'histoire des temps racontés par le livre des Macchabées, ni même pour la critique du texte : presque tous les renseignements circonstanciés qui font l'intérêt du livre, dates, noms de localités et de personnes ont été supprimés, nombre d'épisodes laissés de côté. Les lacunes sont encore moins graves que les absurdités [1] : les copistes — toujours dans

[1] Pour n'en citer qu'un exemple : I, 16, les versions portent que les hellénistes pratiquèrent l'épiplasme, opération que le Talmud désigne par les mots מושך ערלה. Au lieu de cela, on lit en hébreu : ולא מלו את ערלתם « ils ne se circoncirent pas » ! Le texte parlerait donc des hellénistes qui n'avaient que *huit jours !* — Joseph b. Salomon de Carcassonne, qui a vécu avant 1050, dans son piout célèbre, sur lequel nous reviendrons, dit très exactement : מושך ערלה.

l'hypothèse de M. S. — ont dû ne rien comprendre à la marche des événements; aussi leur importe-t-il peu que ce soit à la suite d'une défaite ou d'une victoire que les Juifs, par exemple, rentrent à Jérusalem. La géographie n'est pas non plus ce qui les inquiétait fort : que le théâtre des opérations fût dans le Midi ou dans le Nord, ils modifiaient le nom des champs de bataille avec une insouciance ingénue, comme gens s'embarrassant peu de ces détails vulgaires. Aussi M. S. est-il obligé de leur venir en aide et de corriger à tout propos leurs erreurs techniques. Nous gagnerions donc uniquement à la découverte de ces fragments de posséder un spécimen de la littérature hébraïque du Ier siècle avant l'ère chrétienne.

Mais ce n'est pas seulement un fragment de ce monument que nous a conservé le ms. de Paris ; il nous fournit même un morceau du IIe livre des Macchabées. Serait-ce l'original aussi ? Cette fois la découverte serait intéressante, car l'auteur du IIe livre, qui a écrit en *grec*, nous apprend qu'il s'est borné à abréger l'œuvre de Jason de Cyrène, rédigée en grec naturellement. Je ne sais si M. S. a prévu l'objection, quoique M. Chwolson ait signalé l'intercalation ; peut-être la vise-t-il quand il dit que le copiste avait sous les yeux une rédaction du Ier livre des Macchabées plus complète que celle dont proviennent le grec, le syriaque et le latin [1]. On va voir comment était conçue cette forme plus complète de l'ancienne version.

VII, 27 Et Nicanor arriva à Jérusalem avec une nombreuse armée et envoya à Juda et à ses frères faussement des paroles de paix, 28 disant : Qu'il n'y ait plus de guerre entre moi et vous, car je suis venu avec peu d'hommes pour vous voir pacifiquement. 29 Il vint vers Juda et le salua, et les ennemis tendirent des pièges pour prendre Juda. 30 Juda, voyant leur ruse et reconnaissant qu'ils agissaient avec fraude, car il avait agi avec astuce, se détourna de Jérusalem, et ils ne voulurent (lire : il ne voulut) plus le voir. 31 Nicanor, s'apercevant que son projet avait été percé a jour, sortit du côté de Kefar Samlah et combattit avec Juda aux environs. 32 Juda fut défait par lui et s'enfuit dans la ville de David.

Alors les prêtres se présentèrent devant Nicanor et le saluèrent. Ayant poursuivi Juda, qui avait conclu avec lui une alliance et [*après qu'ils*] *avaient fait une paix d'amitié et qu'il avait gravi la montagne de Sion, voyant la force de la ville, il rompit le pacte, et il rencontra Juda à Samarie. Nicanor se proposa d'attaquer Juda le jour du Sabbat. Les Juifs qui étaient avec lui lui dirent : Honore Dieu, qui a ordonné de révérer le sabbat et de l'observer, car Dieu est grand et élevé dans le*

[1] En fait, ces trois versions n'en font qu'une, car le syriaque et le latin sont des traductions du grec.

ciel. — Et moi, je suis grand et fort sur la terre, et je remplirai les ordres de mon maître. — Or, avec Juda était peu de monde et ils eurent extrêmement peur de Nicanor et de sa forte armée. Ils revêtirent des armes qui n'étaient ni des casques ni des lances, mais des prières et des consolations.

33 Après cela, Nicanor gravit la montagne de Sion et les prêtres se présentèrent pour le saluer.

Il est superflu de faire ressortir l'incohérence, les contradictions et les répétitions qui choquent en ce récit; il est impossible de les expliquer autrement que par une maladroite intercalation dans la trame de I M. du morceau souligné, emprunté à II M. Parler d'une forme *plus complète* à ce propos, c'est soutenir une gageure.

Ce qui n'est pas moins une gageure, c'est le principe même des recherches poursuivies par M. S. ; ici il faut lui céder la parole : « Le plus ancien texte est la version grecque, dont dérivent toutes les autres traductions. Si donc on trouve un texte racontant la lutte des Macchabées, on devra présumer qu'il découle du *plus ancien texte*, à savoir du grec. » C'est une nécessité qui ne s'impose pas. Si aujourd'hui, en Russie, quelqu'un s'avise de retraduire en hébreu le livre des Jubilés, par exemple, il n'est pas à présumer qu'il se serve nécessairement de la version éthiopienne, qui est la plus ancienne ; il peut tout aussi bien, au moins, utiliser une traduction allemande faite sur l'éthiopien. Pourquoi notre fragment hébreu ne serait-il pas une traduction du *latin ?* Aveuglé par le principe qu'il a adopté, M. S. n'a même pas envisagé cette éventualité ! Or, une simple comparaison avec cette version lui aurait montré du premier coup que telle est la vérité : notre texte hébreu est tout bonnement traduit du latin. Il n'y a même aucun mérite à faire cette découverte. Pour ces sortes de problèmes, nous possédons un critérium presque infaillible, ce sont les noms propres : il est bien rare que les traductions n'y impriment pas leur marque. Comme, malgré les suppressions que nous avons signalées plus haut, il reste encore quelques-uns de ces noms, l'épreuve sera aisée.

VI, 1, וישמע כי בעיר אילימדם « Il apprit que, dans la ville d'Elima*dem.* » M. S. *corrige* le dernier mot en אילימיס « Elimaïs ». Il ne faut rien corriger : le latin portant : civitatem *Elymaidem,* le traducteur n'a pas changé ce mot, quoiqu'il soit à l'*accusatif.*

Quelquefois le traducteur s'avise de supprimer la marque de l'accusatif. Ainsi, VIII, 9, au latin « apud *Helladam* » correspond אלעדה ! Au commencement du livre, le traducteur, à propos d'Alexandre, avait mieux rendu le même mot par יון, qui était sans

aucun doute la forme usitée au temps des Macchabées. Mais, comme au ch. VIII il est question de toutes sortes de peuples, le traducteur a cru à un autre nom.

Il n'est pas plus heureux avec les noms géographiques de la Palestine, comme on va le voir.

VII, 40. G. : Ἀδασά, latin : Adarsa, hébreu : בבית ארשא (réminiscence de I Rois, XVI, 2, בית ארצא, nom de *personne*). Le même mot revient au verset 45, mais là le latin, par erreur, écrit : ab *Adazer*. Or, l'hébreu a cette leçon barbare : מדצור. M. S. propose ici encore une correction !

On voit, d'ailleurs, que le traducteur a vécu en pays roman : il prononce certaines consonnes à la manière occidentale. C'est ainsi que *Galatia* (VIII, 2) devient Galicia (tia = cia), גליציא. La patrie de ce traducteur ne peut être que l'Italie ; en effet, il articule le *j* comme un *g*, à la manière de cette région. Voilà pourquoi *Jason* est rendu par גזון « Gazon » (VIII, 17) ; c'est ce qui s'observe aussi dans le Yosiphon, écrit, comme on le sait, en Italie, au xe siècle.

Ce traducteur s'est trahi bien souvent par des contre-sens de toutes sortes. Il serait fastidieux de les relever un à un ; signalons-en seulement quelques échantillons. Le latin porte (I, 27-28) : « Et ingemuerunt principes et seniores ; virgines et juvenes infirmati sunt, et speciositas mulierum immutata est. Omnis maritus sumpsit lamentum et quæ sedebant in thoro maritali lugebant. » Ces mots sont la traduction du grec, et l'authenticité en est attestée par la forme littéraire, le parallélisme. Voici ce qu'ils deviennent en hébreu : ויקוננו עד לחולי והנשים היפות היו משתנות וכל נפש מר יבכיון « Ils se lamentèrent jusqu'à en être malades, les belles femmes changèrent, et toute âme pleura *amèrement*. » Il n'est pas impossible que l'*amertume*, qui n'est pas en latin, provienne du mot *maritus*, « mari », mal lu. Le traducteur commet, en effet, de ces étourderies. IV, 8, on lit : « Ne timueritis multitudinem eorum et *impetum* eorum ne formidetis. » En hébreu : אל תיראו מרוב המונם ומן רגליהם אל תחתו « Ne craignez pas l'abondance de leur nombre et ne vous effrayez pas de leurs *pieds*. » On voit facilement la cause de l'erreur. III, 6 : « Et repulsi sunt inimici ejus præ timore ejus, et omnes operarii iniquitates conturbati sunt, et *directa* est salus in manu ejus. » H. : ויתבהלו אויביו וכל עושי רשעה השמיד ותשאר התשועה בידו « Ses ennemis furent épouvantés, et il détruisit tous les artisans d'iniquité, et le salut *resta* en sa main. » *Directa* est la traduction de εὐοδώθη = ותכן. Le traducteur a lu *direlicta* [1] !

[1] M. S. tire argument en faveur de sa thèse d'une variante de l'hébreu où au lieu de « et la terre *se tint tranquille* devant Alexandre » — à la suite de ses conquêtes

I, 24-25, l'hébreu porte : « Il prit l'argent et l'or, et les vases précieux, et il prit tout le trésor, et ils les envoyèrent (*sic*) et les emporta dans son pays, et il détruisit *le tout* et parla avec orgueil et jactance. » Au lieu de cela on lit dans les versions : « Il enleva aussi l'argent et l'or, et les vases, et les trésors cachés, qu'il trouva. Et *il fit un grand carnage...* » Or, ces derniers mots sont ainsi rendus en latin : et fecit cœdem *hominum*. Le traducteur a pris *hominum* pour *omnium !* De là sa phrase absurde.

Quant aux traductions inexactes, elles sont nombreuses : III, 17, על עם רב וגבור = contra multitudinem tantam et fortem ; il faudrait וחזק. IV, 56, ויעלו עולות בשמחה ובהלילות על התשועה « Et ils offrirent des holocaustes avec joie et avec des cantiques pour le salut = et obtulerunt holocausta cum lætitia et sacrificium *salutaris laudis*. Ces derniers mots sont la traduction exacte du grec : θυσίαν σωτηρίου καὶ αἰνέσεως. Or ces termes sont la version fidèle et ordinaire dans la Septante de זבח שלמים et זבח תודה (voir, entre autres, Lévit., VII, 11-12). — Deux versets plus loin le latin dit : « Et facta est laetitia in populo magna valde, et aversum est *opprobrium gentium*. » Or, opprobrium gentium, comme ὄνειδος ἐθνῶν, est sûrement la traduction de חרפת עם, voir Isaïe, XXV, 8 ; Michée, VI, 16, et I Sam., XVII, 26. L'hébreu dit, au lieu de cela, כי הושב את חרפה בגוים. « Car avait été détourné l'opprobre contre les nations. » Faut-il relever encore les divers cas où le texte doit parler du sanctuaire, et où, le latin disant *sancta*, l'hébreu rend le mot par קדושים « les saints », ce qui défigure complètement le sens?

Il serait superflu d'insister. Il est de toute évidence que notre texte hébreu est une traduction, très souvent fautive, du latin. Cette version, ainsi que l'a bien deviné M. Chwolson, a été écrite en Italie, où s'était produit une véritable renaissance de l'hébreu biblique, comme l'atteste le Yosiphon [1].

Ce qui reste du travail de M. S., ce sont les renseignements sur l'auteur du livre où se trouve ce fragment et l'époque où il a vécu. Ici l'argumentation nous paraît excellente, mais c'est celle de M. Chwolson, et M. S. a oublié de nous en avertir.

— l'hébreu dit *trembla*, *tressaillit*, ce qui vaut mieux, paraît-il. C'est qu'au lieu de *siluit* qui est dans le latin, le traducteur a lu *insiluit* ou *saluit*.

[1] Je montrerai dans la suite de ces études que ce n'est pas la seule traduction faite par les Juifs, des Apocryphes latins.

II.

LA DATE DE LA RÉDACTION DU IIe LIVRE DES MACCHABÉES.

M. B. Niese, préparant le troisième volume d'une histoire des États grecs et macédoniens, s'est trouvé dans la nécessité d'examiner la valeur documentaire des deux premiers livres des Macchabées pour l'époque qu'il étudie [1]. Félicitons-nous de cette bonne fortune qui nous vaut le travail d'un historien de profession et d'un helléniste consommé sur un sujet traité jusqu'ici presque uniquement par des exégètes. Le savant qui a publié l'admirable édition des œuvres de Josèphe devenue classique n'est pas de ceux qui parlent pour ne rien dire. Nous aurons donc tout profit à l'écouter, quitte à discuter ses opinions, s'il y a lieu.

Le IIe livre des Macchabées (que nous désignerons par les lettres II M.) est, ainsi qu'on le lit, II, 23, l'extrait d'un ouvrage de Jason de Cyrène, qui comprenait cinq livres. C'est, en réalité, une histoire de Juda Macchabée. Le récit est précédé d'une ou de deux lettres adressées par les Juifs de Judée à ceux d'Égypte pour les inviter à fêter avec eux la délivrance d'Israël et la purification du Temple. Cette introduction s'étend longuement sur la légende du feu de l'autel qui fut emporté et caché en lieu sûr par les Juifs emmenés en Perse et retrouvé plus tard par Néhémie : à la place de feu, ce fut une eau épaisse qu'on découvrit ; jetée sur le bois de l'autel et le sacrifice, elle s'enflamma avec tout ce qu'elle avait touché. La missive est datée de l'année 188 de l'ère des Séleucides (= 125-124 avant J.-C.). Comme elle fait partie intégrante de l'ouvrage, il n'est pas étonnant que dans le *Cod. Alexandrinus* le livre s'appelle LETTRE, et, dans le *Venetus*, ABRÉGÉ *des gestes de Juda Macchabée.*

I et II M., quoique apparentés par l'esprit qui les traverse, sont loin de se ressembler sur tous les points. Ainsi, la mort d'Antiochus n'y est pas contée de la même façon; Matathias ne joue aucun rôle, et son nom n'est même pas prononcé dans II M.; en revanche, ce livre rapporte longuement les démêlés de Jason et de Ménélas dont I M. ne souffle mot, quoique Ménélas soit intervenu dans les événements; II M. mentionne, en outre, divers incidents de l'histoire de Syrie et des noms de personnes qui sont

[1] *Kritik der beiden Makkabäerbücher.* Berlin, 1900.

totalement inconnus à I M. La parenté d'esprit qu'on vient de signaler et qui se trahit dans les deux livres par la même conception de l'histoire n'est pas très étroite : II M. se distingue par l'amour du merveilleux et la prédilection pour les légendes populaires ; il s'oppose nettement à I M. par ses croyances eschatologiques, proclamant le dogme de l'immortalité de l'âme, tandis que I M. n'en parle pas là même où ce serait de circonstance, comme lors de la mort de Matathias. C'est ce qui a fait croire que II M. est l'œuvre d'un Pharisien, et I M. d'un Sadducéen (Geiger). Jusqu'ici c'était I M. qui était réputé le plus digne de foi, tandis que II M. était taxé de romanesque. On n'avait recours à celui-ci, et encore avec réserve, que pour les parties de l'histoire sur lesquelles se tait I M. On a été jusqu'à dire (Kosters) que tout II M. est pure fiction littéraire, que l'auteur feint seulement d'abréger Jason de Cyrène, qu'en réalité, il se borne à broder sur le canevas fourni par I M. M. Niese renverse la proposition : II M. est la source la plus ancienne et, par moments, la plus pure.

La date de composition de I M. nous est fournie par le livre lui-même. A la fin du ch. XVI et dernier, il dit, en effet : « Le reste de l'histoire de Jean (Hyrcan), ses guerres, ses exploits, ses constructions de murs, et, en général, tous ses actes sont consignés dans les annales de son pontificat, qui commencèrent à l'époque où il remplaça son père. » L'ouvrage a donc été écrit après 104, année de la mort de Jean Hyrcan ; comme, d'autre part, la dynastie hasmonéenne est encore dans tout son éclat, il ne peut être postérieur à l'an 63, date de l'entrée de Pompée à Jérusalem.

Pour II M., il faut faire entrer en ligne de compte la date consignée dans l'Introduction : 125-4. Seulement, pour cela, il est nécessaire d'écarter tout d'abord les objections dirigées d'ordinaire contre l'emploi de ce renseignement : si la lettre est apocryphe ou si elle a été soudée après coup à II M., elle est sans valeur pour la détermination de l'âge du livre. Or, précisément elle a toutes les apparences d'une simple fiction littéraire et elle est tout à fait étrangère au livre qui la suit. Quant à ce livre, comme il est farci de légendes, il doit avoir été rédigé longtemps après les événements. Cette thèse, admise presque unanimement, M. Niese entreprend de la détruire, et c'est ce qui fait l'originalité de son travail.

La lettre peut se résumer ainsi : « Nous, vos frères de Judée, vous invitons à vous associer à nous pour célébrer la fête de la purification du temple », et, à ce propos, nous allons raconter l'histoire de Juda Macchabée et de ses frères d'après l'ouvrage de

Jason de Cyrène[1]. Cette lettre est donc de l'abréviateur; il importe peu, par conséquent, qu'elle renferme des absurdités et n'ait pu être écrite par la communauté de Jérusalem. Il est vrai qu'on met en contraste le style de la lettre et celui du livre; mais cette différence, dit M. N., s'explique d'elle-même : dans l'Introduction, l'auteur fait œuvre personnelle; dans la suite, il se contente d'abréger; l'opposition est donc entre le style de l'auteur et celui de Jason de Cyrène remanié. Reste encore une objection plus grave : les circonstances de la mort d'Antiochus varient dans la lettre et dans le corps du livre ; l'abréviateur n'aurait pas commis la sottise de se contredire à quelques pages d'intervalle. A cela, voici ce que répond M. N. : dans la lettre il ne s'agit pas de la mort d'Antiochus IV, mais de celle d'Antiochus VII Sidétès, mort en 129-8. L'histoire est évidemment apocryphe et il peut sembler étonnant que la vérité se soit transformée si rapidement en légende. Mais ces altérations s'observent dans d'autres écrits. En outre, certains termes du récit de la lettre ne s'appliquent qu'à Antiochus Sidétès, tels ceux qui font envoyer en Perse les troupes qui étaient dans la ville sainte. Il est vrai, enfin, qu'il est question dans la même lettre d'un Juda qui aurait rassemblé tous les éléments du récit et que ce Juda est pris d'ordinaire pour Juda Macchabée : mais pourquoi ne serait-ce pas un autre Juda?

Ces diverses objections ainsi écartées, il reste donc que II M. a été écrit en 125-124, par conséquent avant I M. Il ne faut plus parler maintenant d'emploi de I M. par II M., ni de polémique de celui-ci contre celui-là. Si les conceptions religieuses ou historiques diffèrent dans les deux livres, l'opposition n'a pas besoin d'être voulue. Ainsi, dans I M., VII, 13, les Hassidéens viennent se soumettre à Alcime et à Bacchide, tandis que, dans II M., XIV, 6, le même parti est dénoncé à Démétrius comme celui dont Juda est le chef. Rien de plus naturel que deux historiens ne considèrent pas les faits sous le même jour; mais, en fait, ici même II M. n'est pas nécessairement en désaccord avec I M., parce que la dénonciation émane d'Alcime, que l'auteur dépeint sous les plus noires couleurs.

M. N. aborde maintenant un autre ordre de preuves tendant à

[1] Voici les termes de M. N., p. 11 : « Denn wir hoffen, so schliesst der Brief, dass Gott, der das Volk errettet hat, sich weiter erbarmen und uns von der ganzen Erde wieder zusammenführen wird ; denn er hat uns aus grosser Gefahr befreit und die heilige Stätte gereinigt. *Was aber die Geschichte des Judas Makkabäos und seiner Brüder angeht, so wollen wir jetzt versuchen, das Werk Iasons von Kyrene, der darüber in fünf Büchern gehandelt, in einem Buch auszuziehen, hoffen damit ein nützliches Werk zu thun und beginnen mit der Erzählung.* »

relever la véracité de l'auteur de II M. et en même temps à attester l'âge qui vient d'être assigné à ce livre. Ses renseignements sur l'histoire de Syrie sont d'accord avec ce qu'on sait par ailleurs. C'est ainsi qu'il mentionne un Ptolémée Macron, gouverneur de Chypre; or, Polybe nous apprend que ce Ptolémée a administré longtemps cette île. Même obervation touchant Philippe. L'auteur était donc bien informé sur les affaires de Syrie. Il ne l'était pas moins sur celles de la Judée; il ne manque pas de spécifier les fonctionnaires qui commandent à Samarie, en Judée, en Cœlésyrie, en Phénicie. D'autre part, et ceci est plus instructif encore, ces divers fonctionnaires portent les titres que leur assignent les auteurs grecs ou les inscriptions. Héliodore est ἐπὶ τῶν πραγμάτων : c'est le titre du plus haut chef chez les Séleucides et c'est celui dont était revêtu justement Héliodore d'après une inscription grecque. Même les passages fabuleux ne laissent pas de contenir des détails révélant une sérieuse connaissance d'Antiochus et de son temps. La chute de ce roi qui provoque sa maladie est probablement du domaine de la fable, mais cette fable paraît bien avoir été celle qui circulait alors, car, au dire de Granius Licinianus, l'accident, s'il n'arriva pas à Antiochus vivant, arriva à son corps. Autre détail significatif : Antiochus promet, s'il guérit, de faire des Juifs les égaux des Athéniens. L'auteur qui lui prête ce langage connaissait bien ses sentiments, car Antiochus avait une véritable passion pour les Athéniens. — On déclare d'ordinaire apocryphe la lettre des Romains aux Juifs. Or, les termes qui y figurent sont ceux de la chancellerie du IIe siècle. Ce n'est pas par hasard que Quintus Memmius et Titus Manlius n'ont pas de *cognomen* : tel était l'usage en ce siècle, et cet usage était déjà périmé vers l'an 100. — Enfin, la langue de II M. est celle de la littérature du même siècle; c'est celle, entre autres, de Polybe. Un falsificateur, si habile qu'on veuille le supposer, n'aurait pas montré une telle science.

Partant de ces résultats acquis, M. N. croit pouvoir en tirer des conclusions sur l'œuvre de Jason de Cyrène, sans, d'ailleurs, perdre de vue la démonstration qu'il s'est proposée. Jason veut raconter l'histoire de ses frères à la manière *grecque,* c'est-à-dire en mêlant à la relation des faits la *rhétorique* du temps. S'il grossit les chiffres et exagère l'importance des exploits de ses héros, il suit l'exemple de ses modèles grecs, tels que Théopompe, Clitarque, etc. Comme l'édification est le but principal de sa narration, il emploie couramment les légendes, ainsi que tous les historiens de son temps. Ses apparitions célestes sont calquées sur celles des auteurs grecs; il n'a fait que remplacer Apollon ou

Héraclès par des anges. La mort d'Antiochus est la mort classique et convenue des tyrans et des princes impies, tels qu'Agathocle et Sulla. Tous ces traits ne sont donc pas des indices de *modernité*. Pour sa valeur, l'œuvre de Jason est à mettre sur le même rang que celle d'un Callisthènes ou d'un Josèphe, lequel, malgré l'abus de sa rhétorique et sa partialité indéniable, est néanmoins consulté avec profit.

Pour la date de composition de cette histoire en cinq livres, elle peut être placée avant l'année 153-152, aucune allusion n'y étant faite au principat de Jonathan ou de Simon. On a voulu, il est vrai, y voir une hostilité marquée à la dynastie macchabéenne, ce qui reculerait la date de la rédaction de l'ouvrage ; mais cette hostilité ne se manifesterait que par l'effacement voulu des frères de Juda ; or, justement le héros principal du livre n'éclipse pas ses frères, qui sont souvent nommés à côté de lui, à la différence de I M., qui le met seul en scène.

Non content d'avoir lavé II M. des reproches dont il a été jusqu'ici l'objet, à l'avantage de I M., dont on vante la valeur, M. N. s'attaque à ce dernier avec l'intention non dissimulée d'en montrer l'infériorité par rapport à son rival. Que I M. soit une précieuse source historique, M. N. n'en disconvient pas ; mais encore doit-on y distinguer deux éléments de valeur inégale. Les chapitres I-VII, qui embrassent les huit premières années de luttes, courent parallèlement à II M. : c'est que les deux livres s'inspirent de Jason de Cyrène. Les chapitres VIII-XVI portent sur 25 années et s'occupent tout autant des rois syriens et égyptiens que des Juifs ; en outre, ils sont bourrés de documents, tels que la correspondance avec les Romains, les Lacédémoniens. Ces pièces ne sont pas originales, cela va sans dire [1], et même elles peuvent être falsifiées. Comme le montre la chronologie suivie en ces chapitres, l'auteur a probablement consulté, pour cette partie, les chroniques syriennes. Dans la trame du récit se remarquent des lacunes notables : rien sur les années 160-153 ni sur les incidents, pénibles pour la dignité du pontificat, qui précédèrent l'insurrection et qui se lisent dans II M. Ce silence est évidemment prémédité et décèle la partialité de l'auteur, apologiste de la dynastie hasmonéenne. Ces tendances se manifestent encore autrement : Matathias, avant de mourir, à l'instar du patriarche Jacob, adresse des recommandations à ses fils « : Voici votre frère Simon, je sais que c'est un homme prudent : Écoutez-le toujours, il vous servira de père ».

[1] C'est nous qui ajoutons cette incise, car M. N. paraît croire que l'original de I M. était écrit en grec.

Or, rien n'avait signalé jusque-là Simon à la préférence de son père. Certainement l'auteur a voulu faire sanctionner par l'ancêtre de la famille le principat de Simon. C'est dans le même dessein qu'il a créé de toutes pièces la personne de Matathias, dont le nom ne paraît même pas dans II M. — Quant à sa supériorité dans la manière de raconter, il ne faut pas trop la vanter; si, effectivement, il dédaigne les légendes populaires, il n'en sacrifie pas moins au goût de la rhétorique et de l'exagération. En somme, c'est un écrivain à système, partisan déterminé des Hasmonéens, qui rogne et ajoute à la réalité pour les besoins de sa cause.

Pour le détail des campagnes, il ne doit pas non plus être toujours préféré à II M. Dans un chapitre excellent, M. Niese, confronte les récits parallèles de I et II M. et montre que beaucoup d'épisodes sont rapportés dans I M. avec moins de rigueur que dans II M., sont moins vraisemblables ou révèlent le parti-pris. Les futurs historiens de la lutte des Macchabées devront lire avec soin cette analyse fine et serrée.

L'étude de M. Niese peut, elle aussi, se diviser en deux parties : l'une a pour but de montrer l'antiquité de II M., l'autre de réhabiliter ce livre, au détriment de I M. Ce sont donc des thèses ou, pour mieux dire, des apologies, et c'est là un défaut dont le lecteur finit par s'apercevoir. Peut-être eût-il été plus sage de ne pas vouloir avoir trop raison ; de la sorte, on eût laissé aux chapitres vraiment solides toute leur force.

Maintenant que vaut ce plaidoyer ? A notre avis, il ne prouve absolument rien, parce qu'il découle tout entier d'une prémisse fausse. Toute l'argumentation est fondée sur l'unité d'auteur de l'Introduction et de l'Epitomé. Que si l'Introduction n'est pas de l'abréviateur, il ne reste plus de données certaines sur la date du livre : il faut donc à tout prix que les contradictions entre le début et la suite de l'ouvrage soient écartées. Or, M. N. a bien vu que ces contradictions sont flagrantes : la mort d'Antiochus est contée tout autrement dans l'Introduction que dans le livre. Pour avoir raison de l'objection, M. N. avance qu'il ne s'agit pas dans l'Introduction d'Antiochus IV, mais d'Antiochus VII Sidétes. On jugera de la valeur de cet expédient en replaçant le récit dans son contexte. C'est après avoir invité les Juifs d'Egypte à fêter avec eux le 25 kislew que leurs frères de Judée leur racontent la manière dont ils ont été délivrés de leurs maux par la mort d'Antiochus. A en croire M. N., la lettre recommanderait donc la célébration de la fête rappelant la délivrance des Juifs sous *Antiochus IV* en citant les circonstances de la mort d'*Antiochus VII!* Il saute aux yeux qu'il ne peut s'agir que d'une

seule et même époque, qu'il y a un lien indissoluble entre la célébration de la fête du 25 kislew *165* et la mort d'Antiochus qui l'a provoquée. Ce lien apparaît encore dans la fin de la lettre : « Car Dieu vient de nous délivrer de grandes calamités et de *purifier le temple.* » Ce n'est pas au temps d'Antiochus VII que le temple a été purifié, mais à l'époque d'Antiochus IV. L'expédient désespéré que M. N. est réduit à appeler à son aide ne vaut guère plus que celui dont il s'avise à propos de Juda. Après avoir parlé des mémoires écrits par Néhémie, les Juifs de Jérusalem ajoutent, dans leur lettre : « De même, Juda a eu soin de rassembler tout ce qui avait été dispersé, par suite de la guerre que nous avons eu à soutenir, et cela est conservé chez nous. » Si ce Juda était un personnage quelconque, on ne manquerait pas de le désigner avec plus de précision; pour qu'on se borne à ce seul nom, il faut qu'il soit aussi célèbre que Néhémie, et ce Juda ne peut être que le héros de la guerre. Et cela prouve encore que l'Antiochus dont on raconte la mort est l'Antiochus contemporain de Juda, c'est-à-dire Antiochus IV. Reste donc la contradiction entre les deux récits de cette mort, contradiction insoluble si l'auteur de la lettre est l'auteur de l'abrégé de Jason.

Qui plus est, l'auteur de la lettre semble avoir voulu prévenir la supposition gratuite de M. N., que c'est la préface mise par l'abréviateur à son œuvre. En effet, à la suite du passage relatif à Juda qui vient d'être cité se lisent ces mots : « Si vous deviez en avoir besoin, envoyez des gens pour les prendre (ces mémoires) et vous les apporter. » L'abréviateur aurait bien mal su son métier, si, pour amorcer son travail, il avait pris un tel soin de dépister le lecteur ; il lui aurait fallu au moins ajouter que c'était précisément là ce qu'avait fait Jason. En outre, il est bien visible que dans le corps de l'Epitomé l'auteur ne se doute plus qu'il s'adresse censément aux destinataires de la lettre de Jérusalem ; c'est pourquoi il déclare « avoir voulu alléger la tâche de ceux qui voudraient se rappeler les événements et être utile à ceux à qui arriverait son livre ; il a procédé à cette réduction de l'ouvrage de Jason en vue du gré que lui en sauraient bien des personnes ». Ce sont là propos à l'adresse du grand public. Or, cette déclaration suit immédiatement la lettre soi-disant introductive.

Ce n'est pas tout : dans la lettre il n'est parlé que de la fête de la purification ; le livre, s'il était destiné à satisfaire la curiosité des Juifs d'Egypte, devrait donc s'arrêter au ch. x, où sont racontées cette purification et l'institution de la fête. Au lieu de cela, la narration continue et s'achève, au ch. xv, avec la mort de Nicanor et l'*institution de la fête de Nicanor* : « Et l'on décréta que

cette journée ne resterait pas sans une solennité, laquelle serait fixée au 13e jour du 12e mois, qui en langue syriaque se nomme Adar, la veille de la fête de Mardochée. » Si l'abréviateur avait composé la lettre comme préface à son œuvre, il n'aurait pas manqué de recommander également cette fête de Nicanor.

Le seul trait commun et spécial à l'Introduction et à l'Abrégé, c'est la désignation de la fête du 25 kislew sous le nom de « fête des Tabernacles » ; mais connaissons-nous assez bien la manière dont se célébrait Hanoucca en Egypte pour affirmer que tel n'était pas un des noms de cette fête dans ce pays ? Que si, effectivement, Hanoucca y avait ce caractère, il n'est pas étonnant que deux écrits différents composés en cette région [1] emploient la même dénomination.

D'ailleurs, à lire sans parti pris la lettre, on reconnaît aussitôt qu'elle poursuit pour principal but l'explication du rite de la fête du *feu* [2]. Dans son embarras, l'auteur accumule tous les souvenirs agadiques pouvant contribuer à cette explication. Ce feu, ce sont les prêtres qui l'ont emporté de l'autel lors de l'exil, puis caché dans le creux d'une citerne et sans eau. Et ce feu se transforme en une eau épaisse, qui, retrouvée par Néhémie, jette des flammes [3]. Mais, plus loin il est dit que ce feu s'est manifesté de la même façon que dans le désert et lors de l'inauguration du temple par Salomon. Ces deux interprétations sont d'ailleurs contradictoires [4]. Quoi qu'il en soit, l'intention est visible, et l'auteur ne s'est guère soucié d'écrire pour amorcer une histoire des événements. Si l'on veut, à toute force, établir un lien entre la lettre et le corps

[1] Que la lettre n'ait pas été rédigée en Judée, c'est ce qu'atteste suffisamment cet étrange détail : « Les gens de Néhémie appelèrent cela Nephtar, ce qui signifie *purification ;* communément on l'appelle Nephtaï. » Le mot Nephtar ou Nephtaï étant étranger à l'hébreu et à l'araméen (נפט est le naphte simplement) dans le sens de purification, il en résulte qu'une pareille étymologie est le fait d'un Juif de l'étranger.

[2] Et non des *lumières*, ce qui montre bien que la fête n'était pas célébrée dans le pays de l'auteur comme elle l'était en Palestine déjà au Ier siècle. Nous n'examinons pas ici la thèse de M. A. Büchler (*Das Sendschreiben der Jerusalemer an die Juden in Ægypten*, *Monatsschrift*, XLI, 1897, p. 481 et suiv.), d'après laquelle la lettre renfermerait de nombreuses interpolations faites au Ier siècle de l'ère chrétienne : nous suivons l'argumentation de M. N., qui fait de toute l'Introduction un bloc.

[3] Il y a ici vraisemblablement un emprunt à une légende racontant la découverte du naphte. Que cette légende vienne de Perse, comme le prétend M. Büchler, après Grimm et Keil, peu importe.

[4] Il y a même contradiction entre ces deux interprétations et celle de II M., x, 3, où est racontée la purification du temple. Là on dit qu'après avoir purifié le sanctuaire et construit un nouvel autel, on mit en feu des (ou *les*) pierres et on en tira du feu avec lequel on offrit le sacrifice (καὶ πυρώσαντες λίθους καὶ πῦρ ἐκ τούτων λαβόντες ἀνήνεγκαν θυσίαν). Le nouveau feu avait donc une autre origine que celui de Moïse et de Salomon.

du livre, il faudra dire que l'abréviateur, utilisant ce document, qu'il avait trouvé on ne sait où, l'a placé en tête de son ouvrage pour lui servir d'introduction. Mais cette hypothèse n'est aucunement nécessaire, car ce peut être la fantaisie d'un ancien copiste qui a réuni les deux pièces. Ce point est, au reste, sans intérêt. Ce qui, en tout cas, nous paraît démontré, c'est que l'auteur de la lettre n'est pas l'abréviateur de Jason de Cyrène; nous ne savons donc plus rien de la date de la rédaction ni de notre Epitomé ni de l'Histoire de Jason.

Restent, il est vrai, les conclusions que M. Niese tire de la langue et des expressions techniques de II M [1]. Mais on conviendra qu'elles n'offrent pas la même valeur qu'une date précise.

ISRAEL LÉVI.

P. S. — J'avais bien deviné que מתנידו dans l'édition de M. Chwolson devait être une faute d'impression pour מחנידו. Le ms., qui vient seulement d'être rendu à la Bibl. Nation., porte, en effet, מחנידו. Nouvel exploit des coquilles !

[1] Il ne sera plus permis désormais de voir en II M. une amplification de I M.

AFIQUIA, FEMME DE JÉSUS FILS DE SIRA

La popularité de Jésus fils de Sira dans les pays orientaux est faite pour nous surprendre. J'ai déjà étudié ici la légende de la nativité merveilleuse de cet enfant du miracle, fils sans père, qui, par une confusion aisée à comprendre, a pris en partie les traits de Jésus[1]. Voici un nouvel avatar de ce moraliste : les Musulmans, ou plutôt les Chrétiens orientaux, l'ont converti en vizir de Salomon. Et cela était tout naturel : comme il a composé un ouvrage de sagesse, ouvrage joint dans les Bibles chrétiennes aux Proverbes, il allait de soi qu'il devait tenir sa science du Sage par excellence. Aussi la traduction arabe de l'Ecclésiastique que renferme le ms. n° 50 du fonds arabe de la Bibliothèque Nationale et qui est identique à celle de la Polyglotte porte-t-elle le titre suivant : « Le livre de Ischoua fils de Schîrakh, secrétaire de Salomon fils de David, roi d'Israël à Jérusalem. »

Sa sagesse, si grande qu'elle fût, n'égalait pas cependant celle de sa femme Afiquia. D'où vient ce nom, c'est ce que j'ignore ; aux arabisants de résoudre ce petit problème littéraire. En tout cas, l'histoire dont elle est l'héroïne ne manque pas de saveur. A ma connaissance, elle est restée jusqu'ici inédite, quoiqu'elle soit signalée dans le catalogue des mss. syriaques et celui des mss. arabes de la Bibliothèque Nationale. Elle se trouve dans trois mss. de cette Bibliothèque : 1° au n° 50 du fonds arabe (f°s 105 *b*-108 *b*) ; au n° 132 du même fonds (124 *a*-127 *a*) ; au n° 179 du fonds syriaque (f° 126), en caractères carschouni, à la suite de l'Ecclésiastique, traduit en arabe par Basilius, évêque de Tibériade.

J'ai prié M. Séligsohn de vouloir bien traduire cette histoire. Dans les notes qui accompagnent la version, la lettre A désigne le ms. n° 50, B le 132, C le 179. Les variantes sont généralement insignifiantes. M. Séligsohn a utilisé principalement les mss. A et B, qui sont les plus soignés.

[1] *Revue*, t. XXIX, p. 197 et s.

Histoire de l'épouse de Josué, fils de Schîrakh, avec Salomon, le roi sage [1].

Il a été raconté que Salomon, le roi sage, fils de David, fut informé que l'épouse de Josué, fils de Schîrakh, son ministre [2], était [3] une belle femme, bien prise, au corps plein [4], à la chair éclatante, à la forme parfaite, à l'intelligence saine, à l'esprit fécond, à la parole douce, éloquente, d'un bon caractère, possédant toutes les qualités, surpassant toutes les femmes et toutes les filles d'Israël, et que tous ceux qui étaient à Jérusalem désiraient la voir, lui parler et lui être présentés afin de constater la réalité de ses qualités et de savoir la hauteur de sa sagesse. Salomon lui envoya alors son eunuque confident [5], pour lui dire : « Le roi désire avoir un rendez-vous avec toi pour causer. » Lorsqu'elle eut entendu ces paroles du serviteur [6], dites au nom du roi, son cœur se serra, et, ayant soupiré du plus profond de sa poitrine, elle dit au serviteur : Dis à mon seigneur le roi : « Ta sagesse subtile [7] a conquis le monde tout entier, comment donc une si mauvaise pensée peut-elle se présenter à ton esprit ? L'abondance de ta science et ta culture eût pu mettre les ignorants et les sots au milieu des sages. Si ta volonté est d'agir lentement jusqu'à ce que tu accomplisses ton désir, il n'est pas pratique de l'exécuter pendant que mon mari est dans la ville afin qu'il ne soit pas déshonoré [8] ; car on ne ressaisit pas ce qui s'est échappé. » Lorsque l'eunuque eut rapporté cette réponse au roi Salomon, celui-ci la médita et il chercha un moyen d'éloigner le mari [9].

Il manda donc Josué, son ministre, et lui dit : « Mon fils, j'ai des affaires importantes auprès du roi de Tyr [10], et je ne vois personne que je puisse envoyer à ta place, car je connais ton intelligence et la beauté de ton discours. » Josué lui dit : « Puisse monseigneur le roi vivre éternellement ! Il sera fait comme tu l'as ordonné. » Le roi

[1] B. : « Histoire de Fîquia, l'épouse vertueuse de... Schîrakh, ministre de Salomon, fils de David. Elle est utile à écouter. »

[2] C. : « son trésorier et ministre ».

[3] C. : « qu'il n'y avait pas parmi les femmes d'Israël ni dans tout Jérusalem une femme aussi saine qu'elle en son corps et parfaite en son intelligence, et il désira etc. ».

[4] Ces trois mots ne sont pas dans B.

[5] C. porte : *sîhlâbî* « un Slave » ; il est difficile de dire si ce mot signifie ici un Slave ou simplement un « esclave », dans le sens dérivé de ce mot.

[6] B. et C. portent : « maître », ce qui veut dire que ce n'était pas un simple esclave comme les autres.

[7] B. : « brillante ».

[8] A. : « Si telle est ta volonté, il faut que mon seigneur revienne sur cette pensée et qu'il ne la mette point à exécution, afin que sa réputation ne soit pas ruinée. »

[9] B. : « Lorsque le messager eut rapporté cette réponse au roi et que ces paroles eurent pénétré dans ses oreilles, il fut enchanté de la beauté de son langage et il éprouva encore un plus grand désir de la voir. »

[10] C. : « Mossoul. »

écrivit des lettres et les remit à Josué, qui s'embarqua comme un prince, comblé d'honneurs. Il reçut de belles choses, des cadeaux [1], et une escorte de soldats et de pages.

Puis le roi Salomon ordonna à son eunuque d'aller chez Afîquiâ, l'épouse de Josué, fils de Schîrakh, et de lui annoncer qu'il irait la voir. L'eunuque partit et dit à Afîquiâ ce que le roi lui avait ordonné. Afîquiâ lui répondit : « Dis à mon maître, le roi : Si moi, son humble servante, j'ai mérité ce grand honneur de recevoir le roi dans ma maison, je le prie, je l'adjure de ne rien manger avant de se présenter devant moi. » L'eunuque quitta la femme de Josué et s'en alla répéter au roi tout ce qu'elle avait dit.

Entre temps, Afîquiâ fit venir son cuisinier et lui dit : « Je veux que tu me prépares quarante mets de mouton, de volaille et de poisson, et que tu y mettes beaucoup d'épices et d'assaisonnements, que tous ces mets aient le même goût, mais un aspect différent. » Puis elle fit faire du pain blanc de farine très fine, d'un goût exquis, mais de différentes formes. De même, plusieurs sortes de boissons très agréables et de couleurs variées, en somme tout ce qui convient aux rois [2]. Lorsque le moment de la visite du roi approcha, elle étendit dans la chambre de Josué un beau tapis, tel qu'il convient en présence d'un roi [3].

Lorsque le soir fut venu et que quelques heures de la nuit furent passées, le roi Salomon se présenta dans l'appartement d'Afîquiâ : on portait devant lui des flambeaux pour éclairer le chemin jusqu'à ce qu'il arriva à la salle tapissée, dont l'aspect l'émerveilla. Afîquiâ entra, accompagnée d'une de ses servantes [4], et se prosterna devant le roi, lui disant : « Que le roi soit le bienvenu, bien que la maison de son vil serviteur Josué n'ait pas mérité d'être foulée par ses nobles pieds. » Elle s'assit et sa servante se tint [5] derrière la porte de cette salle. Puis elle donna des ordres et l'on plaça la table devant le roi, qui l'admira ainsi que les différents mets et les pains qui y étaient placés. Elle dit d'apporter les viandes de chaque espèce, et le roi mangea avec appétit à cause de leur saveur et de leur bonne mine. Il attendit les autres services, mais il acquit la certitude que tout ce qu'on lui présentait avait la même saveur ; il en mangea donc avec satiété et retira ses mains. On mit devant lui diverses boissons, qu'il goûta seulement sans boire.

Il devina par la sagesse divine, qui résidait en lui plus que dans toute autre personne, que tout ce qui avait été préparé pour ce banquet avait un but déterminé Alors il dit à Afîquiâ : « Je te rends grâce

[1] Il paraît, d'après C., que ces cadeaux étaient pour le roi auprès duquel il se rendait.

[2] B. : « tout ce qui convient aux nobles et aux gens distingués ». A partir de « et que tu y mettes beaucoup » jusqu'ici manque dans C.

[3] Ce passage n'est pas dans B.

[4] C. : « accompagnée de ses servantes et elles se prosternèrent, etc. ».

[5] C. : « et ses servantes se tinrent derrière la porte, etc. ».

de ton hospitalité ; mais par la vérité de mon Seigneur le Dieu d'Israël, je t'adjure, ô Afîquiâ ! de me faire connaître le sens caché de ces divers mets et boissons. » Afîquiâ répondit : « L'intelligence suffit à mon roi sans qu'il soit besoin de dire qu'il a acquis la sagesse du monde entier [1]. Que vaut une chandelle qui s'éteint auprès du du soleil éclatant ? Quelle explication peut te donner une vile servante qui parle à son maître le roi, puisque le souffle de Dieu (béni soit son nom), qui anime son corps aujourd'hui, cache la puanteur et la sanie qui en couleront demain [2], et les vers qui parcourront ses membres dans le tombeau ? C'est surtout le jour du jugement qu'elle aura à souffrir, car Dieu la fera ressusciter nue pour qu'elle ait honte de ses péchés [3]. » Salomon lui dit : « Combien ta naissance dans ce monde est agréable ! Puisse celui qui t'entend être rempli de ta ta sagesse ! »

Le roi se leva à l'instant, émerveillé de ce qu'il avait vu et entendu de la bouche de cette femme noble et chaste. En sortant de la porte, une pierre [4] se détacha de la couronne qu'il portait sur la tête sans qu'il s'en aperçût et tomba entre les ais qui garnissaient le seuil de la maison de Josué. Personne ne la vit et elle y resta jusqu'au retour de Josué. Celui-ci la ramassa et, la prenant en main, la reconnut. Il acquit ainsi la certitude que le roi était venu dans sa maison et son cœur se serra d'angoisse. Il n'approcha pas de sa femme, s'éloigna de la couche nuptiale, et cela dura deux ans ; car il ne demanda pas à sa femme de lui raconter comment la chose s'était passée, et elle ne lui demanda pas non plus la raison de ce délaissement. Elle ne voulait pas lui dire : « Pourquoi as-tu déserté ton lit ? » afin qu'il ne crût pas qu'elle le demandait seulement pour satisfaire ses sens.

Après le dit laps de temps, la mère d'Afîquiâ, regardant le visage de sa fille, s'aperçut que cette dernière changeait, que sa beauté disparaissait et que ses membres maigrissaient et s'affaiblissaient. Elle dit alors à sa fille : « Ma chère, de quelle maladie souffres-tu ? car je vois ton corps maigri et ta beauté changée. » Afîquiâ se leva, prit sa mère par la main et l'emmena dans un coin retiré, où elle lui raconta tout ce qui s'était passé. Elle lui dit que son cœur était plus ulcéré à cause de son mari que de sa propre faiblesse. La mère se leva immédiatement, se rendit auprès de Salomon et elle eut une entrevue privée avec lui, car elle jouissait d'un grand honneur auprès du roi. Elle lui dit : « Mon seigneur, puisse le roi vivre éternellement ! Ta servante a un jardin [5] vers lequel je regarde après Dieu pour me con-

[1] C. : « ta sagesse te suffit et au monde entier ».

[2] C. : « demain elle sera jetée dans la tombe, hors de tout endroit habité, et son âme sera exposée nue, car l'âme est immortelle ».

[3] L'essentiel manque à la réponse d'Afiquia : elle a voulu faire entendre au roi qu'il a bien tort de la poursuivre, car toutes les femmes se ressemblent.

[4] C. : « un rubis ».

[5] C. : « une vigne ».

soler. Je l'ai confié à un jardinier pour le soigner sans négligence[1]. Je ne lui ai pas parlé de ce jardin depuis deux ans, mais aujourd'hui je l'ai visité, j'en ai fait le tour, et j'ai constaté que tout le jardin a été dévasté ! Maintenant, je demande au roi de juger entre moi et le jardinier qui a ruiné mon jardin. » Le roi lui dit : « Qu'est-ce qui t'a fait négliger le jardin jusqu'à présent ? » car le roi comprit le sens et l'interprétation de ces paroles.

Il fit venir Josué et le fit asseoir à côté de sa belle-mère, puis il dit à cette dernière : « Répète tout ce que tu viens de me raconter[2]. » Elle répéta son récit, puis elle se tut. Alors Salomon dit à Josué : « Que penses-tu de cela et quel est le sens de ce récit ? » Josué répondit : « Tout ce que ma belle-mère a raconté est vrai ; mais je n'avais jamais négligé le service du jardin jusqu'au jour où le roi m'envoya en Syrie[3]. Lorsque je revins de mon voyage et que je me présentai devant la porte du jardin pour y entrer j'y aperçus les traces d'un lion redoutable que j'ai reconnu[4], et j'ai craint d'être déchiré par ses griffes. » Le roi Salomon lui dit : « Ecoute ce que je vais te dire. Le lion est entré, comme tu l'as dit, mais aussi vrai que le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, de Moïse et d'Aaron est vivant, qu'Il est puissant, qu'Il veille sur nous et entend mon serment, ce lion n'a rien goûté des fruits de ce jardin ni de la vigne qui y est plantée, hors des paroles aimables et sages qui font du bien à ceux qui les entendent. Maintenant, mon cher fils, lève-toi avec une joie parfaite et une allégresse complète, console ton cœur, écartes-en le moindre doute. Entre dans ton jardin et dans ta vigne, soigne-la selon son mérite, car elle est noble devant Dieu, maître des armées. »

Josué se leva, se prosterna devant le roi, avec sa belle-mère, et retourna chez lui. Il s'assit près d'Afiquiâ, son épouse, à qui il demanda de lui narrer toute cette histoire. Elle lui conta tout ce qui s'était passé depuis le commencement jusqu'à la fin, quel était l'ordre du roi, quelle avait été sa réponse et comment le roi avait quitté sa maison. Josué loua alors le Seigneur, Dieu d'Israël, à qui appartient la louange, la gloire, la sainteté, maintenant et pour toujours jusqu'à l'éternité.

M. René Basset, l'homme de France qui connaît le mieux la littérature folklorique, a bien voulu, sur ma demande, me fournir la bibliographie de ce conte ; dans les lignes qui suivent, je ne fais qu'utiliser les renseignements qu'il a mis à ma disposition, avec un empressement et une obligeance dont je ne saurais trop le remercier.

[1] C. : « élle continua à me donner des fruits et c'est pour cela que je l'ai confiée à ce vigneron pour qu'il, etc. ».

[2] B. ajoute : « que la présence de Josué ne te gêne pas ».

[3] B. : « Mossoul ».

[4] B. ajoute : « qui y était passé ».

Le conte d'Afiquia est très connu, quoique sous aucune forme il n'ait pour personnages ceux qui paraissent dans notre texte arabe. Il se compose de deux parties facilement séparables, l'une pourrait s'intituler : *les différents mets au même goût*, ou *toutes les femmes se ressemblent;* l'autre : *la trace du lion*. De fait, ces deux thèmes n'ont pas toujours été réunis : le premier se retrouve seul dans le pseudo-El-Khaouarizini, *Mofid el 'Oloum* (le Caire, 1310, p. 86), dans Cotte, *Le Maroc contemporain* (Paris, 1859, p. 65) ; le second dans les *Mischlé Sandibar*, le Sintypas, dans deux ouvrages arabes du IXe siècle — là le roi est Chosroes Parwiz (Nœldeke, *Z.D.M.G.*, XXXIII, p. 523), — dans Mathieu de Vendôme, *Comedia Milonis*, ouvrage du XIIe siècle (Moritz Haupt, *Exempla poesis latinæ medii ævi*, Vienne, 1834, p. 19-28) — là la femme s'appelle *Afra* [1] et le roi est celui de Constantinople. La rédaction la plus connue de ce conte est celle du Décaméron de Boccace (où le roi est Philippe-Auguste, et la femme la marquise de Monferrat).

Mais dans la littérature orientale, les deux thèmes se présentent déjà soudés ; tel est le cas dans les *Sept vizirs* et dans les *Mille et une nuits*, éd. Habicht, nuits 980-1, XV, 157 [2].

La version arabe, mal rédigée, d'ailleurs, dans la première partie, n'est donc intéressante que par les noms propres qui y figurent. Dans quel milieu s'est produite la transposition ? Il est peu vraisemblable que ce soit chez les Juifs, qui n'avaient aucune raison de mettre Jésus ben Sira en relation avec Salomon. Seuls les Musulmans ou les Chrétiens d'Orient ont pu commettre un tel anachronisme.

ISRAEL LÉVI.

P. S. — Par une coïncidence curieuse, Miss Gibson vient de publier le texte C, d'après le ms. de Paris, dans ses *Apocrypha arabica*. Peut-on vraiment ranger un tel conte sous la rubrique *Apocryphes* ?

[1] Faut-il rapprocher de ce nom celui d'Afiquia ? Le *yod* et le *resch* se ressemblent dans l'écriture arabe.

[2] Voir principalement pour l'histoire de ce conte, Landau, *Die Quelle des Dekameron*, p. 42 et suiv. ; Marc Monnier, *Les Contes populaires en Italie*, p. 100 et suiv.

UN RECUEIL

DE

CONSULTATIONS INÉDITES DE RABBINS

DE LA FRANCE MÉRIDIONALE

(SUITE [1])

X. *Un procès dans le Comté de Montbéliard, vers 1340.* Le procès dont il va être question est intéressant en lui-même, par les personnages qu'il met en scène, la province où il s'est débattu et les renseignements historiques qu'il fournit.

Un certain Samuel Hayyim, qui exerçait la profession de banquier, avait pour associé Samson, fils de Samuel. Celui-ci n'était pas le premier venu : durant les persécutions qui avaient sévi en Allemagne, il avait fait de grands sacrifices d'argent pour secourir ses coreligionnaires. Or, ce Samson avait donné quittance au sire de Montfaucon pour la créance considérable qu'avait sur lui Samuel Hayyim. C'était, disait-il, sous menace de mort qu'il avait consenti à cet abandon de la créance lors de la persécution de אלזרשא, et même il avait dû ajouter encore à ce cadeau un don d'argent. A la mort de Samuel, les filles de ce dernier, dont l'une s'appelait Josia, réclamèrent à Samson la somme dont il avait gratuitement donné décharge au sire de Montfaucon. Elles citèrent Samson devant le tribunal rabbinique — on ne dit pas de quelle ville —, invoquant une décision prise par Méir d'Allemagne, c'est-à-dire Méir de Rothenbourg [2], dans un cas ana-

[1] Voir *Revue*, t. XXXVIII, p. 103 et suiv. ; t. XXXIX, p. 76 et suiv. ; p. 226 et suiv.

[2] Peut-être Schemaria, fils de *R. Méïr d'Allemagne*, qui fut consulté concurremment avec Mardochée — le père de notre Isaac —, Pérèç b. Elie de Corbeil, son petit-fils, David b. Lévi, auteur du מכתם, Jacob Profeg et Juda fils de Calonymos

logue. Le défenseur était condamné au paiement dans le délai de trente jours. Il pouvait toutefois choisir un arbitre conjointement avec l'autre partie. Si défendeur et demandeur n'étaient pas d'accord (le passage n'est pas clair à cause d'une lacune), ils devaient dans les huit jours porter l'affaire dans la ville de דולש. La sentence est signée par les membres du tribunal; malheureusement le ms. est ici déchiré; il ne reste que le nom du premier de ces rabbins, [יעקב ב'ה'ר' עץ חיים], Jacob, fils de Eç Hayyim.

Samson ne se tint pas pour battu et en appela aux rabbins de Provence et d'Allemagne. Il alla devant le tribunal de Joseph טרונוי, qui lui donna raison : il n'avait qu'à jurer avoir été contraint sous menace de mort d'acquitter la créance pour être irresponsable de son acte. La décision est signée par Joseph, fils de Jacob — qui est vraisembablement le même que Joseph טרונוי —, Isaac, fils de Samuel, et Pérèç, fils de Hayyim.

Cet acte, paraît-il, n'avait pas découragé les héritières de Samuel Hayyim, car Samson jugea nécessaire d'envoyer aux rabbins un nouveau mémoire, où ses arguments étaient exposés avec plus de détails. Il y protestait contre la décision de Jacob de טרשבורק, qui l'avait condamné. Ce rabbin était certainement le président du tribunal devant lequel il avait été cité en première instance. Ce juge avait fait preuve de partialité dans les termes mêmes de la sentence : tandis que les plaignantes y étaient désignées en termes flatteurs et recevaient des épithètes honorables[1], le défendeur y était traité comme le premier venu. Samson déclare avoir prêté serment devant le tribunal du grand rabbin Joseph, fils de Moïse de מונצידאן. De cette formalité furent témoins, entre autres, Hayyim, frère du défendeur et mari d'une des plaignantes, et un certain Abraham Cortès (קורטיש). Il montrait que la consultation de Méir de Rothenbourg qui avait servi à le faire condamner avait été tronquée pour les besoins de la cause[2].

Un rabbin allemand prit parti pour Samson, c'était R. Menahem de Spire, מן העיירות הגדולות; il approuvait la décision de Joseph permettant au défendeur de se libérer au moyen du serment.

Un rabbin français non moins célèbre, Samson, fils d'Isaac, s'était prononcé dans le même sens.

Le beau-père de Samson, le « généreux »[3] Nathan, fils du

de Lunel, était-il un fils de Méïr de Rothenbourg (voir *Revue*, t. XII, p. 66). Tous ces rabbins ayant vécu à la fin du XIIIe siècle et au commencement du XIVe et Méïr de Rothenbourg étant mort en 1293, on s'explique que son fils ait été consulté.

[1] En effet, le mot הגבירות relevé par Samson est celui qu'emploie Jacob, fils de de Eç Hayyim.

[2] Reproche fondé, comme on le voit par la consultation de Méir de Rothenbourg.

[3] Voir, sur ce titre, Zunz, *Zur Geschichte*, p. 190.

« généreux » Matathias, et ses proches se remuaient beaucoup pour faire triompher les droits de Samson. La partie adverse, de son côté, faisait circuler des factums reproduisant la sentence rendue contre Samson, l'accusant de retenir l'avoir des héritières. Il semble même que les populations avaient reçu communication de l'arrêt, pour agir en conséquence à l'égard du condamné.

Ses partisans envoyèrent à notre Isaac b. Mardochée Petit un homme instruit, Isaac, fils d'Isaac, appelé communément Isaac Saki. Notre rabbin provençal s'empressa de rédiger le mémoire qu'on lui demandait et conclut en faveur de Samson; seulement, il traitait la question au point de vue du droit pur, sans prononcer de noms propres. Isaac Saki lui écrivit ensuite pour solliciter une nouvelle consultation ou le prier de s'associer aux décisions prises par les rabbins de Provence et d'Allemagne qui avaient fait défense aux Israélites de parler en mauvaise part de Samson et intimé l'ordre à tous d'avoir à lui remettre les pièces dont il avait à se plaindre. Dans la sentence de ces rabbins, on faisait ressortir les mérites de Samson, les services qu'il avait rendus à ses coreligionnaires pendant les persécutions qui avaient eu pour théâtre l'Allemagne : il avait par ses sacrifices pécuniaires sauvé beaucoup de ses frères. Isaac Petit ne manqua pas de s'associer à la sentence de ses collègues, et il rédigea plusieurs mémoires pour justifier son opinion.

Tels sont les faits relatés dans différentes pièces de notre recueil de consultations. Ces pièces sont les suivantes :

1° F° 183 *b*. Décision rendue par le premier tribunal devant lequel avait été évoquée l'affaire (*Pièces justificatives,* X *a*);

2° F° 184 *a-b*. Relation de la procédure suivie par Samson : envoi de ses plaintes aux rabbins de Provence (c'est-à-dire du Midi) et d'Allemagne, avec la signature du 2e tribunal auquel en avait appelé le défendeur (*Pièces justificatives*, X *b*);

3° *Ib*. Résumé du mémoire envoyé ensuite par Samson aux rabbins pour protester contre la décision de R. Jacob de טרשבורק (*Pièces justificatives,* X*c*);

4° F° 184 *b*-185 *b*. Récit par Isaac Petit de la venue d'Isaac b. Isaac, porteur de l'arrêt rendu contre Samson et lui demandant une consultation. Puis, cette première consultation (*Pièces justificatives*, début, X *d*), signée Isaac, fils de défunt R. Mardochée;

5° 185 *b*-186 *a*. Menahem de Spire, ayant été informé exactement des faits, a donné raison à Joseph טורנוי. Résumé de ses paroles avec notes d'Isaac, אמיץ = אמר יצחק (*Pièces justificatives*, extraits, X *e*);

6° 186 *a*-187 *a*. Résumé de l'opinion de R. Pérèç, avec remarques d'Isaac;

7° 187 *a*-188 *a*. Isaac Petit raconte qu'il vient de recevoir les lettres d'Isaac b. Isaac et du parti de Samson lui demandant d'exprimer à nouveau son opinion. A la suite, la nouvelle consultation d'Isaac Petit (*Pièces justificatives*, X *f*);

8° 188 *a-b*. Lettre d'Isaac [fils d'Isaac] adressée à notre Isaac au nom de Samson, fils de Samuel, et de son beau-père, Nathan, fils de Matathias, pour le remercier de son intervention et revenir encore sur le point en litige (*Pièces justificatives*, X *g*);

9° 188 *b*-189 *a*. Réponse d'Isaac Petit (*Pièces justificatives*, X *h*);

10° 189 *a*-191 *b*. Mémoire consultatif envoyé aux rabbins par Isaac Petit;

11° 191 *b*-193 *a*. Autre mémoire du même sur la question;

12° 193 *a*-194 a. Autre discussion de la matière du procès.

Il faut essayer de déterminer maintenant la région où se débattit le procès. C'était vraisemblablement le domaine du sire de Montfaucon, car, autrement, Samson n'aurait pas été soumis à une contrainte comme il l'alléguait. A l'époque où se produisirent les événements auxquels il est fait allusion dans nos pièces, le sire de Montfaucon était comte de Montbéliard et ses terres et fiefs couvraient la plus grande partie du nord du département actuel du Doubs. Il est donc tout naturel que les intéressés se soient adressés concurremment aux rabbins de l'Allemagne et de la Provence, c'est-à-dire du Comtat et du Dauphiné [1]. Des liens rattachaient, d'ailleurs, la province à l'Allemagne: le sire de Montfaucon était vassal de l'empereur, et même après que Philippe de Valois l'eut fait passer sous sa suzeraineté, le seigneur se rendit auprès de Louis de Bavière, en 1339, pour recevoir l'investiture.

La date approximative du procès nous est fournie par la mention d'une persécution dirigée contre les Juifs d'Allemagne et d'Alsace : אלזרשא. Cette persécution ne peut être que celle de 1336-38, bien connue par les exploits sanglants d'Armleder. Elle fit rage surtout dans la Haute-Alsace en 1338, à Rouffach, Soultz, Herlisheim, Ribeauvillé, Berkheim, Kaisersberg, Mulhouse, Ensisheim, Cernay, Thann, Altkirch etc., c'est à dire à proximité du territoire du sire de Montfaucon. On comprend mieux ainsi l'intervention de Samson en faveur de ses coreligionnaires, et mieux aussi la contrainte subie par lui : le sire de Montfaucon évidemment exploita

[1] Ils ne consultent pas les rabbins de France, c'est-à-dire de la France septentrionale, parce que depuis 1322 il n'y avait plus de Juifs dans le pays.

la situation. C'était alors Henri, « un des princes les plus belliqueux de son temps ». Il venait de sortir vaincu d'une longue lutte contre Eudes IV de Bourgogne, lutte qu'il avait soutenue avec les principaux seigneurs de la Franche-Comté. Philippe de Valois, pris pour arbitre, avait rendu, le 13 juin 1337, une sentence accablante pour les confédérés : Henri dut se rendre prisonnier au Louvre puis dans une forteresse où il resta trois mois [1]. C'est probablement pendant cette guerre qu'il eut besoin du concours des Juifs, et, à son retour, il trouva, pour se libérer de ses engagements, le moyen ingénieux qui provoqua le procès qu'on vient de lire.

Quelle est cette ville de דולש dont le tribunal devait être saisi par Samson de sa réclamation? Elle figure déjà dans les *Deux livres de commerce* analysés ici par Isidore Loeb (VIII, p. 176). Notre regretté maître se demandait si ce nom n'était pas identique à celui de Dôle דולא, mentionné également dans ces registres. Il n'en est rien, car jamais l'orthographe de ce nom n'a varié, et n'a comporté d'*s*. On ne saurait non plus prendre le ד pour la préposition *de*, comme il arrive souvent, et lire le mot d'*Oulens*, localité appartenant justement aux sires de Montfaucon, car il est peu probable qu'on ait eu besoin de cette préposition avec le mot « ville » עיר, comme c'est le cas ici, et que dans les *Deux livres de commerce*, comme dans notre ms., le nom se soit présenté justement sous cette forme exceptionnelle [2].

Quant aux rabbins qui jouèrent un rôle dans le débat, quelques-uns seulement nous sont connus.

C'est d'abord, outre Isaac Petit, Joseph טורנוי, le même, sans aucun doute, que Joseph b. Jacob qui présidait le tribunal de דולש. Justement, Isaac de Lattès le cite comme un contemporain d'Isaac; d'après le même auteur, il fut mis à mort pendant les persécutions

[1] Voir F. de Gingins, *Recherches historiques sur les acquisitions des sires de Montfaucon*, dans *Mémoires et documents publiés par la Société d'histoire de la Suisse romande*, t. XIV (1857). — Précédemment, Jean de Chalon-Arlay voulant emprunter, en 1309, 150 l. à un Juif de Dôle et celui-ci exigeant une caution, ce fut Jean, sire de Montfaucon, qui la fournit (*Revue*, VII, 9). Ce Jean était un client d'Héliot de Vesoul (*ib.*, IX, 43). F. de Gingins dit qu'il ne pas faut confondre la maison de Montfaucon en Bourgogne (celle dont nous parlons en ce moment) avec celle des seigneurs de Montfalcon en Bugey, et il renvoie, à l'appui de son dire, à Guichenon, *Histoire de la Bresse*, continuation de la 3e partie, p. 174. Ces Montfalcon étaient barons de Flaccieu, et seigneurs des Terreaux et de la Balme sur Assens. Mais cette distinction n'est vraie qu'à partir de la seconde moitié du XIVe siècle. Cette maison, en fait, se rattachait aux comtes de Montbéliard.

[2] M. Gross, que nous avons consulté à ce sujet, croit que ce nom peut cependant désigner la ville de Dôle, attendu que dans beaucoup de ces termes géographiques l'hébreu ajoute un *s* qui n'est ni en français, ni en latin, par exemple dans *Anjou* אנרוש = Anjous.

de 1348 (peste noire)[1]. Il habitait alors, sans doute, la Franche-Comté ou le Dauphiné.

L'identité de Samson, fils d'Isaac, ne laisse place à aucune hésitation ; c'est incontestablement Samson, fils d'Isaac de Chinon, un de ceux qu'Isaac de Lattès mentionne aussi à côté de Joseph טורנו et d'Isaac Petit ; c'est l'auteur célèbre du ס' כריתות Nos documents servent ainsi à résoudre définitivement un problème de chronologie relatif à la date de la mort de ce rabbin. Alors que le *Youhasin* (éd. Filipowski, p. 233) la place en 1312, le *Schalschélet Hakabbala* (éd. Vienne, 53 *b*) en 1310, et M. Gross vers 1330, nous voyons encore consulter Samson de Chinon après 1339. Ainsi se confirme en partie l'hypothèse de Graetz, qui le fait vivre jusqu'en 1350.

Joseph de מונצידאן est évidemment le même que Joseph de מוצידאן (Mussidan, Dordogne) dont M. Gross (*Gallia judaica*, p. 338 et 107) a retrouvé le nom dans le *Likkouté Amarkel*, éd. de Vienne, p. 34. C'était le gendre de Baruch de בזנטי, qui correspondit avec Salomon b. Adret et Samson de Rodez, c'est-à-dire Samson de Chinon, qui demeura à Rodez. Ces renseignements confirment la date que nous assignons au procès dont nous nous occupons. D'autre part, étant donnée l'aire géographique où doit être placé le tribunal de ce Joseph de Mussidan, il est à présumer que בזנטי désigne bien Besançon.

Mais il nous est impossible d'établir l'identité des autres rabbins qui se prononcèrent dans ce débat. On ne sait rien ni de Menahem de Spire, ni de Jacob b. Eç Hayyim de טרשבורק. Quelle était, même, cette dernière localité ? On croirait volontiers à une faute de copiste pour שטרשבורק, Strasbourg, si ce nom n'était pas porté par un autre rabbin, Joseph Hayyim, fils d'Aron טרשבורק[2]. Il est peu vraisemblable qu'une pareille erreur ait été commise par deux scribes différents. Notre Jacob b. Eç *Hayyim* était-il apparenté à ce Joseph *Hayyim* ?

XI. *Isaac, fils de Mardochée Kimhi ou Petit, et ses correspondants.* On voit, par la simple énumération des mémoires composés par notre Isaac à propos de ce procès, la fécondité de son activité. Cette activité se manifeste déjà dans les diverses consultations de lui conservées dans deux mss. analysés ici par M. Neubauer[3]. Dans le premier (au British Museum, n° Add. 22.089), elles figurent : 1° 69 *b*, 100 *c* (destinataire : Yehiel

[1] *Schaaré Sion*, éd. Buber, p. 47.
[2] Voir *Jew. Quart. Review*, XIV, p. 191.
[3] Voir *Revue*, t. XII, p. 81 et suiv.

b. Hanasi R. Moïse איש חיל), 101 *d*, 103 *d*-107 *c* (réponse au même Yehiel), 358 *d*, 363 *a* (destinataire : Jacob de Carcassonne). Dans le second (à la Bodléienne, n° 2550 du Catal. Neubauer), elles constituent les n°s 78, 79, 97, 98, 109, 112 (réponse à Bondia Duran de Perpignan), 115 et 123. Mais c'est dans notre ms. que se montre le mieux l'autorité qui s'attachait à sa science rabbinique et l'étendue de ses connaissances talmudiques. Les f°s 119 *b*-205 *b* forment un recueil incomplet — car le ms. s'arrête brusquement au milieu d'une phrase — de sa correspondance. Le recueil fut composé par un de ses disciples, comme le dit la mention placée au f° 119 *b* : אלו השאלות באו למורינו הר' יצחק יצ'ו בן הרב הגדול ר' מרדכי זלה"ה. « Consultations adressées à notre maître R. Isaac — que Dieu le protège — fils de défunt le grand R. Mardochée. » Les différentes pièces de cette compilation ne sont pas toutes signées, mais le nom de notre rabbin y reparaît assez souvent pour qu'il ne reste aucun doute sur la provenance de ces consultations anonymes, destinées, d'ailleurs, pour la plupart, au même correspondant, comme nous le verrons.

D'après Isaac de Lattès (*ib.*, p. 47), Isaac Petit est l'auteur de nombreux écrits, d'un commentaire de la plus grande partie du Talmud, de novelles rabbiniques et de décisions : והחכם הכולל ר' יצחק בר' מרדכי קמחי המכונה מאר' פיטיט נ"ע והוא חבר חבורים ופירוש וחידושים ופסקים ברוב התלמוד ובשאר החכמות. Nous ignorons les travaux qu'il a consacrés aux « autres sciences », dont parle Isaac de Lattès, mais nos Consultations apportent, pour le reste, la confirmation du dire de ce rabbin. Il y est plusieurs fois question de ses commentaires du Talmud, en particulier, de celui de *Yebamot* ; enfin, un de ses disciples mentionne un traité de lui, relatif au Talmud, du nom de שערי ציון. C'est précisément le titre de l'ouvrage d'Isaac de Lattès qui vient d'être cité.

Les matières sur lesquelles portent ces écrits divers étaient, sans doute, traitées à l'école qu'il dirigeait. Un de ses disciples lui rappelle une interprétation qu'il lui a entendu donner d'un passage du Talmud, alors qu'il suivait ses leçons à *Orange* (131 *a*).

Les détails biographiques contenus dans ses Consultations sont, comme on le devine, fort maigres. Une note y revient fréquemment : ce sont des doléances sur l'excès de ses occupations. C'est qu'il apportait dans l'exercice de ses devoirs professionnels une grande conscience ; comme on l'a vu plus haut, à propos du procès de Samson, il étudiait à fond les questions qui lui étaient soumises et souvent en s'y reprenant à plusieurs fois.

Il avait eu pour maître, outre son frère Mardochée, R. Ascher, qui est probablement Ascher de Lunel (156 *a*). Du vivant de son père, reconnu lui-même pour une autorité en matière rabbinique, il avait acquis une grande notoriété et, de toutes parts, on le consultait. C'est ainsi que son avis fut sollicité une fois dans un débat qui agita, en 1305, tous les rabbins du Midi. Isaac Haccohen de Manosque, discutant avec son ancien élève Baruch, dans un moment de colère le traita d'ignorant, de fou, de méchant et d'entêté. A quoi l'autre répondit par une critique voilée qu'Isaac considéra comme une offense. Il adressa de tous côtés des lettres à ses collègues pour les faire juges de l'injure et leur demander si l'insolent ne devait pas être frappé d'excommunication, mesure qu'il avait prise. Isaac Josué b. Immanuel de Lattès, dans son recueil de Consultations, ne nous a pas conservé moins de quatre réponses qui lui furent envoyées à ce sujet : 1° de Yekoutiel b. Samuel ; 2° de Méir b. Isaïe, David b. Samuel d'Estella, Joseph Samuel b. Abraham, Baruch b. Néria, et Nehémia b. Schealtiel, habitants d'Avignon [1] ; 3° d'Abraham b. Isaac d'Aix, David b. Samuel, Salomon b. Juda et Joseph Samuel b. Abraham [2] ; 4° « des plus petits du troupeau d'Arles » : Salomon b. Juda [3], Jacob b. Salomon b. Isaac, Juda b. Salomon b. Juda, Abraham b. Juda איש חיל, Juda b. Todros b. Juda, Samson b. Jacob, Menahem b. Ruben, Yomtob b. Joseph, Juda b. Calonymos. Notre recueil de Consultations nous montre que Mardochée Petit dut également donner son avis sur le point en litige et Mardochée nous apprend que son fils, sur les instances d'Isaac de Manosque, avait déjà écrit son sentiment sur les questions de droit soulevées par le différend et les divers incidents qui s'y étaient greffés [4]. La réponse de Mardochée, comme la demande, ne renferme aucun nom propre, mais comme la question est exactement la même que celle du recueil d'Isaac de Lattès, il n'est pas douteux qu'elle fut adressée à Isaac de Manosque. La seule variante qu'offre notre document porte sur la repartie de Baruch. D'après les autres textes, il aurait dit à son maître : « Si je suis ignorant, ce n'est pas à cause de ma paresse et pour avoir négligé de fréquenter les écoles : moi, je n'ai pas voyagé dans le monde pour me promener. » D'après le nôtre, la riposte est plus brève et plus circonstanciée : « Si je suis un ignorant, ce n'est pas pour être allé à Rome et avoir passé la mer ! »

[1] Tel me paraît être le sens du mot Avignon qui termine ces signatures.

[2] David b. Samuel et Joseph Samuel avaient déjà signé la précédente déclaration. Joseph Samuel était le fils d'Abraham d'Aix.

[3] Le même que dans le précédent document.

[4] L'intervention dont il est parlé dans la demande adressée à Mardochée est celle de rabbins français.

Quel souvenir se rattachait ainsi à un voyage d'Isaac de Manosque, c'est ce que nous ignorons (*Pièces just.*, XI).

Une autre fois, certains savants de Narbonne soumirent à notre Isaac un cas relatif à la cérémonie du déchaussement et il transmit leur lettre au célèbre Salomon b. Adret, parce que l'opinion de celui-ci était en jeu (*Pièces justificat.*, XII). Par la signature, on voit que son père vivait encore.

Isaac n'était pas le seul savant de sa famille. Il avait un frère médecin, du nom de Maestre Astrug (voir plus loin).

Le seule date qui se rencontre dans ses Consultations est celle d'Iyar 1339 (129 *b*) :

עד כאן נמצא בטופסין ממה שכתבתי ראש חדש אייר צ"ט ולא פניתי למה שבא אחר זה בקונדרס עד היום א' תמוז כי לא היה לי פנאי בשום פנים ועכשו התחלתי לעיין בדרושים האחרים וכתבתי הרמיזות על ככל אחד ולא על השלמות אבל לבלתי ישימם כאשם הרציתי המושג מזה למעלתו וקמא דימשי אייתייה קמיה דמר.

La liste de ses correspondants ajoute quelque peu à nos connaissances sur les rabbins de ce temps. Nous l'avons dressée en suivant l'ordre des matières de notre recueil :

1° *Nathan Hayyim de Draguignan* (f° 119 *b*-121 *b*), qui lui adresse, coup sur coup, deux lettres en l'accablant de compliments. Il lui exprime ses condoléances à propos de la mort de son frère Astrug (*Pièces justificat.*, XIII). Peut-être est-ce le même que Crégut Hayyim de Draguignan qui se trouvait à Hyères vers 1340. (Consultations d'Isaac de Lattès, p. 88, d'après Gross, *Gallia judaica*, p. 170.)

2° *Yedaya b. Samuel de Lunel*, alias *Bonet de Lunel*, qui lui écrit au nom de sa communauté ; mais quelle était cette communauté ? Nous l'ignorons. Nous savons seulement qu'elle faisait partie des États du Pape, c'est-à-dire du Comtat Venaissin. En effet, la consultation débute par ces mots : Un chrétien avait affermé de *notre seigneur* le Pape les produits d'une localité appelée Montaget. Ledit chrétien avait préposé deux Juifs à la perception de ces produits et les avait chargés de procéder aux vendanges et à la fabrication du vin, de manière que ce vin pût être vendu à la population juive (*Pièces justificatives*, XIV).

3° *Joseph de Lunel*, rabbin de *Marseille*. Il n'est pas sûr que ce rabbin ait correspondu avec notre Isaac. Voici, en effet, tout ce qu'on lit à son sujet : ולשון החכם ממרשליאייה שמו הר' יוסף דלוניל חולק בכל מה שכתב הרב האשכנזי ודבריו אין אתנו « Termes du savant de Marseille nommé Joseph de Lunel. Il conteste tout ce qu'a écrit

le rabbin allemand, mais nous n'avons pas ses paroles » (125 *a*). Ce titre est obscur et l'on ne devine pas le motif pour lequel il a été inscrit ici, d'autant plus que dans la consultation précédente, il n'est pas question de ce rabbin allemand. — Joseph de Lunel est-il identique à Joseph b. Yohanan, qui fut rabbin de Marseille vers 1343? Dans ce cas, celui-ci ne serait pas Joseph b. Yohanan Trèves, comme le croit M. Gross. Mais, à notre connaissance, le nom de Yohanan n'était pas fréquent dans le Midi de la France; l'identité de notre Joseph de Lunel avec Joseph b. Yohanan ne paraît donc pas plausible. Il est plus vraisemblable que c'est le même que Joseph b. Juda Lunel, rabbin de Marseille, qui en 1343 signa un document dans une affaire où notre Isaac Petit et Lévi b. Gerson furent consultés (Voir Isaac de Lattès, *Consultations*, p. 87 et 93).

4° *Nathan*, fils du *saint* et pieux *Isaac*. Pendant qu'il était à l'école d'Isaac, à Orange, son maître avait été interrogé sur l'interprétation d'un passage talmudique et avait à ce propos présenté des objections devant ses élèves. Nathan lui écrit son opinion sur la question. Il ajoute qu'ayant consulté ses manuscrits, il y a trouvé de vieilles Tosafot rédigées de la main de Jacob de אריישי, contenant l'objection et la réponse données plus haut et exprimées déjà par R. Isaac — un des Tosafistes de ce nom. Il a retrouvé la même opinion dans le recueil d'Éliézer de Touques sous le nom de Samuel b. Hayyim (de Verdun, Tosafiste célèbre, élève de R. Tam). Il envoie en même temps ses compliments à son frère Maestre Astruc. — Ce Nathan ne nous est pas autrement connu; nous ne savons pas davantage en quelle circonstance son père Isaac mourut martyr de sa foi, ou victime d'un mouvement populaire (ce qu'indique l'épithète *saint*). — Quant au nom de אריישי qui se rencontre ici pour la première fois, comme on ne sait où le placer sur la carte, il serait vain de vouloir l'identifier[1]. A la lettre de son correspondant, Isaac Petit répond, entre autres, qu'il a déjà traité la question controversée dans son commentaire de *Yebamot*.

(A la suite de cette réponse vient une consultation de Samuel b. Gerson en réponse à la demande d'Eléazar de Tarascon (133 *a*). Cette pièce semble s'être égarée en cet endroit.)

4° *Don Dieulosal d'Uzès*. Il soumet un problème de casuistique à Isaac Petit (voir *Pièces justificatives*, XV), et celui-ci y répond en démontrant longuement que la question ne peut même pas se poser (133 *b* — 135 *b*, lacune dans le ms.). Dieulosal réplique en

[1] Il y a un Avessé dans l'Anjou

montrant que l'hypothèse n'est pas si invraisemblable (136 *b* — 141 *a*). Isaac riposte à cette attaque (141 *a* - 143 *a*). — Don Dieulosal d'Uzès, qualifié par Isaac de חכם השלם « savant parfait », n'était pas connu jusqu'ici.

5° *Hayyim*. Un certain Hayyim avait également soumis un cas à Isaac Petit, et ce dernier n'avait pas manqué de répondre à la demande de son correspondant. Cette consultation fut suivie d'une nouvelle lettre de Hayyim (la première de notre recueil, 143 *a-b*), sollicitant du maître un complément d'instruction. Isaac, cette fois encore, s'empressa de fournir tous les éclaircissements désirables (f° 143 *b* — 146 *a*). Après cette pièce viennent ces mots : « Nombreuses sont les lettres qui furent écrites sur cette question, mais comme elles sont trop longues et qu'elles ont été réunies dans un recueil composé par un des disciples de R. Isaac, je me suis dispensé de les copier. En outre, le consultant a rédigé des vers à la manière des chanteurs à la fin de ses lettres et les voici. » (*Pièces justificatives*, XVI.)

Il paraît qu'Isaac, occupé des affaires publiques, n'avait pas eu le temps ni l'idée de jeter un regard sur le factum de Hayyim. Plus tard l'ayant ouvert en présence de ses disciples, il exprima tout haut son irritation : il était fatigué de répondre à un quidam aussi ignorant, qui ne le comprenait même pas : comme si, dit-il, je parlais copte ou grec. Que si l'un de ses élèves voulait se donner la peine de lui répliquer, il lui en laissait la liberté. Ce fut Isaac b. Samuel[1] qui accepta cette tâche, et il s'en acquitta avec vivacité et rudesse. De f° 147 *a* à 150 *b* se lit la réponse de cet Isaac : il prend une par une les assertions de Hayyim et les combat vigoureusement (voir *Pièces justificatives*, XVII).

5° *Anonyme désigné sous le titre « mon frère »*. A partir du f° 151 *b* viennent des consultations et de simples décisions d'Isaac en réponse à des questions posées par un correspondant qu'il appelle simplement *son frère*. Il ne semble pas de prime abord y avoir de raison de voir dans ce titre un simple terme d'amitié. Ce qui confirmerait cette opinion, c'est qu'Isaac emploie couramment, dans la discussion, des expressions comme celle-ci : « sache, mon frère », « vois, mon frère », « je te montrerai », « je vais t'écrire ce que j'ai lu » ; en outre, il n'use d'aucun de ces compliments hyperboliques qui étaient de style à l'adresse des correspondants ordinaires. Mais, comme plus loin, 172 *a*, cet inconnu se sert d'expressions d'humilité qui détonneraient dans

[1] Un Isaac b. Samuel signe, en qualité de témoin un acte rédigé à Forcalquier en 1326 (ms. du British Museum cité plus haut, f° 33). On a vu plus haut qu'un des membres du tribunal de דרלש, vers 1339, portait également ce nom.

la bouche d'un frère (voir *Pièces justificatives,* XVIII), il faut renoncer à cette hypothèse.

Parmi ces courtes consultations, il en est qui ne sont pas sûrement adressées à cet anonyme. L'une d'elles est envoyée à un certain Méir (*Pièces justificatives*, XIX).

Dans le nombre, il en est qui ne manquent pas d'intérêt pour le fond. Nous signalerons, entre autres, celle de f° 159 *a-b* qui est relative aux enterrements ayant lieu le second jour de fête (voir *Pièces justificatives*, XX), celle de f° 160 (*Pièces just.*, XXI). C'est ainsi que par lui on apprend que les Juifs méridionaux avaient l'habitude de dresser leurs contrats de mariage devant le notaire. Son correspondant anonyme le consulte au sujet des Juifs qui afferment l'octroi du vin (161 a-*b*), des femmes dont le mari s'est baptisé et qui veulent divorcer (voir *Pièces justificatives*, XXII), d'une femme qui avait été chassée de France par l'exil et avait abandonné son mari devenu chrétien (*Pièces just.*, XXIII).

6° *Yehiel, fils de Moïse* איש חיל. (177 *b*-179).

Le ms. du British Museum contient deux autres questions de ce même rabbin adressées à notre Isaac; c'est tout ce que nous savons de lui. Ce terme de איש חיל était-il une simple épithète ou un nom de famille? Dans l'acte cité plus haut et qui fut signé à Forcalquier en 1326, un des témoins s'appelle אחימעץ בר' מאיר איש חיל. On a vu plus haut un autre rabbin de la région qui joint ce qualificatif au nom de son père.

7° *Samuel b. Mardochée.* Le père de ce rabbin portant le même nom que celui d'Isaac Petit, on serait également tenté de faire de Samuel et d'Isaac deux frères, mais les formules dont Samuel se sert dans sa lettre excluent cette supposition (voir *Pièces justificatives*, XXIV). Samuel b. Mardochée n'est probablement pas non plus le même que le correspondant de Salomon b. Adret[1], car s'il a échangé des lettres avec ce dernier, il devait être pour le moins le contemporain d'Isaac, s'il n'était pas son aîné, et il ne s'intitulerait pas ici « l'un de ses plus jeunes disciples ».

8° *Lévi b. Gerson.* C'est le fameux théologien, si hardi dans ses conceptions philosophiques. On doutait jusqu'ici qu'il se fût jamais occupé de casuistique. Il a bien rédigé des commentaires sur la méthodologie talmudique et sur les passages agadiques du ch. v de *Baba Batra*; mais on ne savait pas au juste s'il avait jamais traité des questions pratiques comme les rabbins de son temps. Une consultation sur כל נדרי que lui attribue Joseph Alaschcar est peut-être, en réalité, de notre Isaac (*Revue*, XXXIX,

[1] Gross, *Revue*, t. IV,

p. 76 et suiv.). Un autre document du même genre, daté du 1er janvier 1343, est, comme nous l'avons dit plus haut, inséré dans le Recueil d'Isaac de Lattès (p. 87-93). Or, dans la signature, il écrit « le plus jeune des jeunes élèves », et à cette date, il avait cinquante-trois ou cinquante-cinq ans et avait déjà composé ses ouvrages les plus importants. « Il est très douteux, dit M. Neubauer (*Les Écrivains juifs français du XIVe siècle*, p. 599 ou 253), que Lévi se soit appelé à cet âge le plus jeune des jeunes, quoiqu'une formule de modestie semblable soit possible ; d'un autre côté, après la composition de tant d'ouvrages philosophiques et des interpétations de la Bible au sens rationaliste, nous n'admettons guère qu'on l'ait consulté comme autorité rabbinique. Nous croyons, par conséquent, que l'auteur de la réponse est un des homonymes de Lévi ben Gerson. » Dans notre document, Isaac répond incontestablement au célèbre Lévi ben Gerson et non à un de ses homonymes; c'est au moins l'opinion du disciple d'Isaac qui a rédigé le registre de ses Consultations, car il l'appelle « le philosophe théologien »; d'autre part, notre Isaac lui parle d'un ton qui trahit la vénération qu'il professait pour lui.

On voit par la réponse d'Isaac que Lévi b. Gerson avait rédigé un opuscule traitant d'une question de casuistique pour laquelle il avait été en discussion avec le « grand prêtre », c'est-à-dire Isaac Hacohen b. Juda de Manosque [1], suivant la note marginale de notre ms., qui est probablement de la main de Joseph b. Leb. Cet Isaac de Manosque était un autre correspondant de notre Isaac. Dans sa lettre, Lévi b. Gerson avait fait allusion, semble-t-il, à l'acte d'irritation dont nous avons parlé plus haut. Notre Isaac proteste de son respect pour son homonyme, dont l'autorité est aujourd'hui universellement reconnue et qui est maintenant très âgé, et il dit qu'il n'a pas voulu s'immiscer dans la querelle [2].

La réponse d'Isaac Petit n'occupe pas moins de 11 feuillets, et nous regrettons de ne pas pouvoir la reproduire *in extenso* (*Pièces justificatives*, XXV). Le ton de la lettre est très digne et Isaac parle avec émotion d'Isaac de Manosque.

9° *Ibn Merwan b. Moïse de Mayrargues* (116 *a*-118 *a*). Ce rabbin ne consulta pas Isaac, mais, au contraire, fut sollicité par

[1] Le même probablement qui signe le document du ms. du Br. Mus., 32*a*, et le n° 114 du ms. de la Bodléienne : יצחק העלוב בר׳ יהודה הכהן. C'est lui que consulte une fois Isaac Petit, et il lui répond : Comment un savant comme toi interroge-t-il un homme comme moi ? Il signe également : אני הצעיר יצחק העלוב בר׳ יהודה הכהן. (Consultations d'Isaac de Lattès, p. 51.)

[2] Il semble ainsi se mettre en contradiction avec l'assertion de son père, voir plus haut.

celui-ci d'exposer son opinion sur une question de lettre de répudiation (*Pièces justificatives*, XXVI). Le ms. du British Museum contient une autre réponse de cet auteur, f° 67 a, signée אבן מרואן בר' משה ד[מ]יירנגאש צלבי' (= צדיק לעולם בל ימוט).

Les lumières que notre Recueil de Consultations nous apporte sur l'activité des rabbins du XIIIe siècle et de la première moitié du XIVe, comme aussi les nombreux problèmes littéraires qu'il soulève, montrent que, malgré la richesse de nos informations sur ce temps, nous sommes loin de le connaître à fond. Il faudra de nombreuses bonnes fortunes semblables à celle qui nous a fait entrer en possession de ce ms. pour que nous puissions dépeindre avec précision et sous toutes ses faces la vie de ces communautés du midi de la France, où l'étude du Talmud, jointe à celle des autres sciences, ne subit pas d'éclipse jusqu'à la fin du XIVe siècle [1].

ISRAEL LÉVI.

APPENDICE

X.

183 *b*. En tête vient une ligne coupée par le relieur, puis

(*a*)

בן הנדיב ר' שמואל

קול שאון מעיר רוח קנאה מעיר שמענו על החבר ר' שמשון בן הנר' שמואל בקול המון יילילו עליו הגבירות בנות הנדיב ר' שמואל חיים מרת יוזייאה ואחיותיה לאמר כי ידוע לרבים שאביהן היה בוטח בר' שמשון והיה המוליך והמביא בכל נכסיו ופעמים היה כותב שטרותיו בשמו והשטר של חוב שר מונפאלקו היה בשמו של הר' שמשון ופטרו, ודיינו' דינא דגרמי כר' מאיר השורף שטרותיו של חבירו דלא מצי אמ' ניירא קלאי לך בהגוזל [2], ואית' פ' הכותב ואכפייה רפרם לרב אשי וכו' [3], ולא מהימן למימ' דמחמת אנסו מחלו' מהיא דכסא דכספא [5] חזינן אי איניש אמיד דינא דעל

[1] T. XXXIX, p. 227, nous avons identifié la forme צלעי avec סלעי et donné à David b. Saül le patronymique *Sali*. C'est probablement à tort, צלעי doit plutôt être pris pour une formule eulogique = צדיק לעולם יחיה, et signifie simplement « défunt ».

[2] *Baba Kamma*, 98 *a*.

[3] *Ketoubot*, 86 *a* ; cf. *Baba Kamma*, 98 *b*.

[4] Voir *Baba Batra*, 70 *a*.

[5] *Ketoubot*, 85 *b*.

ממוניה אתא אם לא יבאר בעדים דאכסא דכספא אתו וכן הר׳ שמשון אמיד ותלוי הדבר בב״ד כדקאמרינ׳ חזינן אי אניש אמיד, ושבועתא לא שייך ביה כיון דחזו ב״ד דאמיד והוי כמציל עצמו בממון חבירו ולאו כל כמינה למימ׳ דאדעתא דפקדון אתו, וזה לשון הר׳ מאי׳ מאשכנז[1] אם לא נתפס אלא על אותו חוב כדי לפטור אותו ולא שאל ממנו זולת זה פטור, ע״כ משמ׳ שאם היה האנס שואל ממנו ממון גדול ונתן גם אותו חוב אדעתא דידיה אתא וחייב לשלם, לכן גזרנו על הנ״ר שמשון לפריס יורשי הנ״ר שמואל חיים תוך ל׳ יום אחר ראותו מכתבנו זה או יברור זה תלמיד חכם אחד וזה אחד ויציעו דבריהם לפניהם ואם לא יסכימו הר׳ חיים . . . . . ויביאו בעיר דולש תוך ח׳ ימים. . . . . הרי היא בעינינו בחזקת סרבן. . . . . [ו]יעקב בה״ר עץ חיים

Ensuite cinq lignes disparues.

184 *a*. (*b*)

הנ״ר שמשון שלח טענותיו אל הרבנים בפרואינצה ובאשכנז בשכבר על התביעה ההיא ונזדכה בב״ד בפני הר״ר יוסף טרונוי ושנים עמו כי בעת שפטר החוב ההוא לשר מונפלקון לא היה יודע שהנ״ר שמואל חיים קבל השעבוד בשמו, ואם היה כן לא עשה ולא כלום לפטור מה שאינו שלו, ואם הוא בשמו כבר נאנס מהשר ההוא ומפני אנס מסכנת נפשות פטר החוב והוי כההיא דכסא (l. דכסא) דכספא בשוה, ופסק הב״ד היה שישבע שאנסו השר והכריחו על אותו חוב ל[פ]טרו ולולי זה לא היה מניחו לצאת ובזה יצא ידי חובתו ויפטר:

יוסף בר׳ יעקב
יצחק בר׳ שמואל
פרץ ב׳ה׳ר׳ חיים

(*c*)

עו׳ שלח לרבנים סדור תלונותיו גליון גדול ובו עוד ראיות כנגד גזרת הרב ר׳ יעקב דטרשבורק:

תחלה הוכיח כי כונת הרב הגוזר גלויה מתוך לשונו שהוא בלשון גזרתו זכר התובעות בלשון גאון וגובה קראן גבירות, והנתבע נזכר בלשון הדיוט, עו׳ כת׳ שהוא עתה אמיד להראות לעולם שדברי התובעות אמת האומרות מאשר לאבינו עשה את כל הכבוד הזה, וזכר עוד שאבי היורשות היה עושה חובות בשם הנתבע הנר׳ שמשון, ומעולם לא היה זה רק במשותפין שהיו בשם שניהם ואותו חוב גדול של שר מונפלקו לא עלה (*sic*) לב איש בשם איש שהיה כבוש תחת יד השר ההוא, ואם עשה כן אריא היא דרביע עליה, וכבר מהשתוף ההוא עשה המוטל עליו אחר פטירת אבי היורשות כשחלקו היורשות

[1] Consultations de Méir de Rothenbourg, éd. M. Bloch (שערי תשובות מהר׳ם בר׳ ברוך), Berlin, 1891, p. 212.

ירושתן, ונשבע שבועת השותפין בבית דינו של הרב הגדול הר' יוסף בן הר' ר' משה דמונצידאן והיה שם הר' חיים אחי הנתבע הר' שמשון בעל אחת היורשות גם הר' אברהם קורטיש וכמה נכבדים אחרים ומוכיח כל אלה בחתימות מבאורות, ועל הראיות אמר כי הם בטלות כי תשובת ה'ר'מ'ב' השמיט רובה...

184 *b*. (*d*)

וכבר בא חכם גדול הנה אלינו מכת הנר' שמשון ומצדו שמו הר' יצחק בה"ר יצחק הוא הנודע ר' יצחק שאק"ר והביא לשון הגזרה ובקש ממני לכתוב דעתי על הנדון וכתבתי תשובה סתמית בלא זכרון איש מהכתות: וזה לשונה.

185 *b*. (*e*)

הרב הגדול רבי' מנחם דאשפירא מן העיירות הגדולות כת' אחרי הודיעוהו האמת כי הפסק דין שפסקו הר' יוסף וחבריו לפטור הח"ר שמשון נראה שנעשה כדין והביא ההיא דכסא דכספא כמו שכתבתיה... עו' כתב הרב הנז' שהדברים נראין שהה"ר שמשון פטור והביא ראיה מתשובות מהרם מרוטנבורק, וששאלת על ראובן ושמעון שהיו שותפין בחוב וראובן קבל הערבות ותפשו השר והוצרך ראובן לפטור החוב ושמעון הזמינו בשביל חלקו...

ע"כ שטדה זה בקצרה.

187 *a*. (*f*)

עכשיו הגיעו לידי אגרות מה'ר'ר יצחק בה"ר יצחק ובשם אנשי הכתות של החר' שמשון כמו חותנו ושאר קרוביו לבקש ממני לכתוב הנראה בעיני על כל הכתוב למעלה אע"פ שכבר הראיתי דעתי בפטור הפוטר השטר, ולהסכים עם רבני אשכנז ופרואינצה לדדות כל מוציאי דבה על החר' שמשון שהוא עכב לעצמו ממון היורשות שהיו אומרות מאשר לאבינו עשה וגו' ויצאה גזרת אלה מהם חמורה מאד על כל מוציאי דבה עליו והרחיבו מאד בהודעת צדקתו וחסידותו וישרו לכל קהל הגולה ואת אשר פזר ממונו להצלת כמה נפשות בעת הגזרות שהתרגשו באשכנז בעונותינו ובנו על זה מליצות רחבות ומאמרים מורים כי גדול עון זה על גדול כמהו ועוד גזרו שלא יעכב שום אדם ברשותו שום גזרה שיצאה עליו כבר אבל הכל יגיעו לידו, ובראותי את כל אלה הסכמתי למה שהסכימו, וזאת תשובתי, הדין והאמת והשלום עמודי העולם אשר בהם כפי כונת בוראו יתם וישלם, והקבוץ האנושי בארץ ישולם, אמנם ההתגברות והויכוחים השררות והנצוחים אחר ההפסד וההעדר נמשכים וההולכים בדרכיהם הולכי חשכים לכן אנשי התורה אשר נתיבותיה שלום אנשי תמיד יבדלו אל אל עילום פן יהרסו העם ויולכו הלום ברסן דין ותוכחה עדים לבלום לבל ישליטו בפיהם הרוה את הצמאה ובלשונם הנה מתלאה תאוה וקנאה תחרות ושנאה שואה ומשואה כי אחרית כל קטטה חרטה ולהריסת מצב אמת נוטה וסוף הסבל ותכלותו להגיע האדם לחפצו ומגמתו, וראוי לחכמים השרידים מזהב ומפז

נחמדים אשר ביכלתם ורוממותם להאציל על דכאי רוח מאצילות רוח חכמתם להציל ממות נפשם ולחיותם ולהשלים כללים ופרטים אשר על פי נבל פתיות פורטין אשרי הדור אשר כאלה בני עליה נמצאים ואם הם מועטים מני דרך צדק וישר אמונה ונכוחה בלתי נוטים עליהם לבור דרך ישרה פליליה לבל יוכת שער בוערים שאיה ולבלתי רדת אל ארץ מאפליה אשר באות שאפו רוח קטטות ומחלקות ויגרמו לנפשם אך בחלקות להפוך המציאות ולשנות את הידוע לקרוא איש שמם הצורה בר נש דטור או ידוע ואיש אמונים לובש צדקות חסר תבונות לב מעשקות וכל חכם לב משפט ישור ישים לפניהם מחשך לאור ומעקשים למישור לבל ידרכו לשונם קשתם שקר אחרי מומים אדומים לבקר ועם זה הדוברים עתק יבינו לאחריתם זאת נחלת עבדי ר"י וצדקתם צדק צדק רדפו המורים אשר דבריהם כתמים ואורים להטיל אימה על מעבירי אש חמה בדבור סרה יאהבו לכלמה נגד איש ידוע ומפורסם דורש טוב לעמו נצח ילדי הזמן וקורותיו בנעמו יהי אלהיו עמו ויעל מעלה מעלה לפי תומו להוציא עליו דבה ודבות מעושק וגזל ואשמה וכאלה רבות' כי הוא עון פלילי יסלח בעליו בחילה עד כמעט אומר שאין לו מחילה כדאי' בירושלמי על ההיא דנעשה שררה וכו' הדא היא דכת' ישור על אנשים ואם עשה כן מה כת' תמן פהה נפשו מעבור בשחת וחיתו באור תראה א"ר יוסא בן יוסא הדא דתימ' באותו שלא הוציא עליו שם רע אבל אם הוציא עליו שם רע אין לו מחילה עולמית, לכן הסכמנו למד שהסכימו רבנו הגדול הרב ר' מנחם וסיעתו בערי אשכנז ורבנו אור מאיר שמש זורח מורנו הה"ר שמשון בן הר' יצחק וסיעתו על כל המדברים תועה נגד הנר' שמשון בן הנר' שמשון בן הנר' שמואל אחר שיצא נקי מה' ומישראל ונשבע שבועת המשנה חמורה כמו שהדין נותן בבית דינו של הרב מורנו ר' יוסף דמונצידאן אשר מי יבא אחרי המלך אשר כבר עשהו מעשים קיימים אין להרהר אחריהם, וכן הסכמנו על כל המשהה ברשותו אונות ושטרות חתימות או גזרות יצאו כבר נגד כבוד הנר' שמשון הנז' למה שהסכים עליו רבנו מאורנו מורנו הר' שמשון יץ' והשומעים לקול חכמים ישאו ברכות ושלומים החותם יצחק בר מרדכי נ"ע:

ועל האונס שנאנס הנר' שמשון לפטור החוב כבר כתבתי דעתי בזה זה ימים ובשמועתי אני עומד כדעת הגאונים שאפי' נשא ונתן ביד פטור אחר שהוא אנוס ואעפ' שיש בזה לגאוני נרבונה ולוניל שטות רבות מתחלפות רובם הסכימו לזה ובראשם הר"אב"ד, וכן הוא דעת אבא מארי ז"ל ושטתו בחדושיו, ולכולי עלמא נאנס ולא נתן ביד פטור בלא ספק ואפי' לדעת הריף והר"ם וכן הוא הנדון: והנה הגיעו לידי עכשיו אגרות שכבר נזדכה מזה בב"ד מומחה וחשוב ויישר כחם וחילם מעתה ועד עולם והראיות אשר מהם יוצא הדין לאמתו חברתי בקונדרס אשר אנכי שולח ורב שלום עד בלי ירח למרביצי התורה ואור זורח כנפש הציעיר להצלחת כבודם וקרן רום תפארתם עלז ושמח המתפלל בעד שלומם וטובתם אל יושב בשמים יצחק בר' מרדכי נ"ע.

(g)

טופס אגרת ששלח הר׳ יצחק

מרחוק אקוד ואשתחוה לפני נגיד ומצוה לאומים איש צדיק ישר ותמים כתר התורה ארי שבחבורה ראש המורים סיני ועוקר הרים וטוחנם זה בזה מזה בן מזה הרב המובהק מורנו הר״ר יצחק בן מורנו הר״ר מרדכי תשואות חן חן לו מאת המשכילים החתן והחותן החר׳ ר׳ שמשון בן הנדיב שמואל וחותנו הנדיב ר׳ נתן בן הנדיב ר׳ מתתיה על התגמול עשירת להם לכתוב ולחתום על נכון ויושר הנדון הנשאל על אודות המחילה אשר עשה הנר׳ ר׳ שמשון בכח אונס בימי הרעה בגזרת אלזרשא.

A la fin :

ושלום למרנו הרב ולכל לני צלו מאת... ר׳ שמשון והנר׳ נתן ומאתי הצעיר יצחק בן הר״ר יצחק זלה״ה.

(h)

תשובת זאת האגרת.

דרופתקא דאוריתא נרתקא... מורנו הר׳ ר׳ יצחק ב׳ יצחק

189 *a*.

ראיתי אגרתך ודבריך הנכוחים על דבר השבועה שהטילו הפוסקים הנר׳ שמשון...

ועוד כדי שיהא נקי מהשם ומישראל וכבר הגיעוני גליונות פרוראינצה וראיתי בהם דברים ארוכים ומבולבלים מאד גם סתירות לפי עניות דעתי, והכל כתוב אצלי, והנה כתבתי כפי רמיזתך על מוציאי הדבה ועל חזרת הגזרות, גם חזוק לפסק הפטור על ידי האנס והכל חתמתי ולפי שקצרתי בזה במה שכתבתי החלה רציתי להעתיק הקונדרס ששותנו באילין הלכאתא דמירפסן אגרי ממה שחבר אבא מרי וחברתי אני וכללתי בו בקצור החלופים הנופלים בין שלשת הדינים ואפי׳ שאין נוגעין כל כך לנדון ולהעמיד כבודך על דעותנו באלו השמועות הקשות ולהגדיל תורה ולהאדיר, ותדע מורי כי מתוך טר, ות עצומות נחלצתי מעט בלילות לכתוב מה שכתבתי ושלום רב למורי הרב ולנכבדי החבר הר׳ שמשון ולנעלה חותנו כנפש הכותב במרוצה וחפזון מבקש בעד שלותכם אל יושב בשמים יצחק.

XI

118 *b*

תחלה אני שואל על שני תלמידי חכמים שמנצחין זה את זה בהלכה וזה קרא וזה קרא זה שנה וזה שנה זה שמש תלמידי חכמים הרבה וזה שמש תלמידי חכמים הרבה יצא ממחלקתם כעס האחד על חבירו וקרא לו שוטה רשע עם הארץ חוטא סרבן השיב האחר על דבריו אם אני עם הארץ ארגיני בשביל שהלכתי לרומא או בשביל שעברתי מעבר לים ואני שואל בזה אף אם יהיה הראשון גדול מחבירו אם

נדין זה המשיב כדין מבזה את החכם ואם יש בו דין אפקירות ועו' אחרת אף אם נדין אותו כדין מבזה את החכם אחר שהוא או' שהוא מוכן לפייסו פיוס הראוי לפי עיני חכמי הארץ אם יוכל שום חכם אחר לנדותו על מה שקדם לו ממרי הבזוי והאפקרותא ואם האחר המושת עליו הנדוי השיב אדרבה על הנדוי אם נדויו נדוי או שכנגדו החילוק עליו, עו' יש לי לשאול אם בא חכם אחר אומר שזה המשיב אדרבה על החלוק עליו הוא בר נדוי לסבת מה שהפקיד ובזה החכם המנדה אותו להתריס פניו כנגדו לומר לו אדרבה וגמר בלבו והוציא בשפתיו ונדהו על זה וגם האחר החלוק עליו אמר לו אדרבה אחת היא שאלתי על כל אלה להיכן הדין נוטה.

תשובה... ומכל מקום פשוטים הדברים שאין כאן דין נדוי כלל אפילו המתחיל הוא החכם והאחר אינו חכם כמהו אחר שהתחיל לחרפו ולגדפו על דבר הלכה, ולענין שאר הדברים כבר קרא הרב הגדול הנזכר לבני ליצחק והפציר בו לכתוב לו עליהם ובמה שכתב בהם יש בו די ואשר יש בו די יאמר לצרותינו די וייטיב לטובים ולישרים בלבותם כחשקו וכחשק הכותב מרדכי בר' יצחק.

XII

126 *a*

זאת השאלה נשאלה ממהר"ר יצחק בר' מרדכי מאת קצת חכמי נרבונה והשתדל לשלחה אל הרב הגדול ר' שלמה בן אדרת ז'ל'ה'ה.

מעשה שאירע בנרבונה במנעל חליצה שהחלק התחתון הדבק לארץ היה חלק בפני עצמו ונאמר שם בשם אדננו שהוא פסול והגיעו אלינו הדברים סתם על דרך שאלה אם המנעל שצורתו ככה פסול והשבנו להם שמעולם לא ראינו ולא שמענו מרבותינו הגדולים אשר קבלנו מהם פסול בדבר הזה והעדנו להם על צורת המנעל שחלצו בו כמה פעמים לעינינו לפני אדננו[1] בארץ הלזו גם בהיות בית דינו קבוע בגלילות טו"לשן ואין לנו עקר יסמך עליו פסול זה וראינו קצת מה שבררנו להם באותה תשובה למען תהיה תשובת רבינו אלינו על פי אותן הדברים...

ואחר שנשאנו ונתננו לפני רבינו כתלמיד הנושא ונותן בפני רבו אם דעתו הוא מה שנאמר בשמו על זה יודיע לנו העקר להגדיל תורה ויאדיר כי מלאכת שמים היא, כה אמר העבד הקטן יצחק בר' מרדכי דנרבונה י"ץ.

XIII.

120 *a–b*. Fin de la lettre :

יגדיל ויאדיר תורתו תורת אמת בה כל ימיו היתה תשוקתו כנפש מורנו ונפש המדבר עליו תאבל אל הלקח ארון האלהים איש טהור

[1] Veut-il dire par là que Salomon b. Adret serait venu dans le Languedoc, et טו"לשן désignerait-il le pays Toulousain ?

וקדוש אריא דבי עלאי סיני ועוקר הרים גדול מרבן שמו האדון הנכבד בר אורייאן ובר אבהן אחיך השלם מאישטרי אשטרוג ת׳נ׳צ׳ב׳ה׳ עם נפשות הצדיקים אשר בגן עדן אלהים ותעלה רוחתו החלקות הטהורה אל העולם העליון והמות אשר קרהו מות בעינינו וחיים לו לכבוד המעלה אשר עלה אליה אל אלהים אשים דברתי יאריך ימים על ימי מלך ירבה צבאך צבא מרום אני הוא מקטני עבדיך ומשרתיך נתן חיים. דדרגינאיין נכתבה כ׳ סיון חתימה.

מגדל עז ותושיה בנוי לתלפיות שבחוהו שבח גדול ומהללים עצומות כל פיות בלתי לשון הגדה וספור יסופר שבחו ובדבור זה חולשה לגדלתו ולרוממות תפארתו הנזר הטהור על ראש גלותנו עומד לנס עמנו הרב הגדול מורה צדק ר׳ יצחק בן כבוד המאור הגדול מורנו ר׳ מרדכי יצו׳ אאס׳.

XIV.

122*a*.

זאת השאלה נשאלה למורנו הרב קדם זכרו.

מעין גנים גני התועלת הנצחי והעדנים אליו נגלו נעלמים חדשים גם ישנים אבי כל תופש חכמה עולה בפרצות בונה להם חיל וחומה מבאר הספקות והתעלומות בדבר התורות ומשך החכמות לא יערכום גביש וראמות אליך נשיאנו עינינו היושבי בשמי המעלות העומד לנס עמנו להתיר קשרנו לבאר ספקותינו בענין אחד קרה בינותינו אגיד לך אדני כונתו והעשוי למלאכתו ואם לא אבא עד תכונתו:

נצרי אחד קנה מחצר אדנני האפיפור תבואות כפר אחד נקרא מונט הגט לזמן מה ואותו הקונה הפקיד תחתיו שני ישראלים ללקט ולקבל בעדו אותן התבואות והבציר אשר יגיע אליו מדין הקנייה ההיה לחלק ירוע בעבור טרחם חלק אחד משנים עשר גם התנה עמהם שיטהרו לו היין היוצא משם באשר שכונתו למכרו לישראל, אחר כן נתגלגל הדבר והסוכן שם אותם המסים והתבואות תחת ידו ומנה נצרי אחד עליהם, אותו הממונה העמיד על עמדם הישראלים שילקטו ושיטהרו היין בעדו, כאשר התנו לעשות בעד הקונה אותו. הישראלים עשו מלאכתם וטהרו היין ושמוהו באוצר בבית החצר אשר מהדרך הנהוג להיות הקונה שליט עליו ומחזיק בו והיה מפתח וחותם בבית האוצר בידם אך מפתח פתח רשות הרבים היתה ביד גוי שם הוסיפו שמו באותו בית האוצר חבית אחת מלאה יין משלהם היה מוחזק בידינו גם שמענו מהם שאותו היין טיצא מאותן המסים היה מהנצרי הקונה. אחר זמן שמענו אומרים שאותם הישראלים הפקידם עליו קנוהו מאת הממונה בעד הסוכן, אחר שהדבר היה כן מוחזק בידינו דעתנו נוטה בו אדני לאסור מפני שהעיר היה עיר שכולה גוים ואדני יודע שצריך שיהיה יושב ומשמר ואע״פ שמפתח וחותם בידם אינו מועיל כלום משום דהוי כרשותו של גוי ואינו ירא לזייף דמומר אמר מה לי אם ימצא אותו נוגע לא יקחו ממנו גם מאותו הבית שהיא שלהם, יראה

אלינו שהיא אסורה הכיון דמפתח וחותם אשר בידם כמאן דליתיה הוא נמצא שהפקידו יינם הם ברשות הגוי בלא חותם ואין לנו לחון ולומר שהוא מתירא להיות נתפס כגנב, מפני שהבית שלו ויש לו שיכות בגויה במעות יינו, ועוד שידו תקפה באשר הוא פקיד החצר והישראלים אינם כי אם שלוחיו ואיך יירא האדון מעבדיו. מפני אלו הטעמים היה נראה לנו בו אסור אדוני. אך הם הישראלים טענו אחרי כן ואמרו כי הם קנו אותו הבציר טרם הבשילו אשכלותיה ואף אם אמרו בעת הבציר שהיה מן הקונה אמרו שלא להשביע עצמם ויעוד מפני שיבררו מנה יפה הפורעים המס ההוא לחצר מפני היראה שאם ידעו שהוא מישראל יצמצמו יותר. מפני זה נסתפקו אדני אם בכי האי גונא יאמר כיון שהגיד שום אינו חוזר ומגיד וכיון דעל פיהם הוחזק בו איסור היה של גוי אין לנו להאמינם במאי דאמרי האידנא שמתחלה היה שלהם או נאמר אחר שהם נותנים אמתלא. לחבריהם מפני מה היו אומרים דלגוי היה עלינו להאמינם במאי דאמרי דדידיהו הוא כדתנן האשה שאמרה טמאה אני וחזרה ואמרה טהורה אני אם נתנה אמתלא לדבריה נאמנת אין אנחנו כגוזרים ולא כמזכירים כי ידענו כי לא נעלמה מעיניך תושיה רק כמגידים הנראה אלינו, וללמוד אנו צריכים מה שיראה אל אדני ישלח לעבדו כתוב ויורנו מה נעשה: יאשר וייאשר השם דרך אדננו ויעשה שלום לו כחפצו וכחפץ עבדו הכותב במצות בני קהלו זה שמי ידיעה ב"ר שמואל לוניל וזה זכרי בוניט דלוניל.

חתימה

נחל נובע מקור החכמה מקור הדעת והמזמה אבי היודעים והחכמים. מגלה הנעלמים החכם הכולל הר"ר יצחק בכה"ה כבוד מורנו הרב ר' מרדכי זצ"ל:

XV.

133 *b*.

ירוין מדשן בית תבונתך תמונתך לשבע ישאלון יתעלסו בנעם אמריך קרבת חברתך יחפצון לשונך לשון חכמים מרפא לעצם ומתוק לנפש.

ראיתי עם טרדות מקיפות ואקרא שאלת קריאת הסומא והייתי בדה כממשש באפלה כי נפלאת ממני לא אדע ומי יתן ואדע מה לשון השואל האם הסומא יכול לקרות בתורה ולברך עליה אחר שחלקי לשון מקבלים לא יצדקו רק אם השם יפתח עיניו בעת זולת עת ויקרא בתורה בעת שיפתח ויקרא סומא על צד השלוח. ואולי הכונה אם הוא יכול לקרוא בצבור פרשה של תורה ויצטרף עם הקוראים בתורה ואע"פ שהוא לא יקרא בו ואם זאת היא הכונה לא ידעתי מאין נכנס הספק במקום הזה עד שיצטרך אדם להשיב עליו הלא לא הותר אלא לתרגם ולא הוצרכו לבאר בו איסור הקריאה מפני שהוא השתדלות בדבר נמנע מה שאיננו כן אצל הפוחח והוא ההבדל העצמי שבין הקורא והמתרגם שהקורא בצבור מתנאיו העיון בספר התורה מזולת שיהיה בקריאה אפילו תיבה אחת על פה והמתרגם בהיפך, שמתנאי העיון שיתרגם על

פה ולא שמענו ולא ראינו לאחד מן הראשונים גאון או זולתו שהוצרך להתעורר על ביאור זה מפני שהוא אצל הכל כמושכל ראשון שהקריאה בצבור בספר תורה היא וחיוב הסומא במצות אינו נוגע לענין זה דלמצות קריאת התורה בצבור גרע מאשה וקטן אחר שאין לו דרך תהיה קריאתו מתוך הכתב ואם מקום הניחו הראשונים להתגדר למי שאחריהם ויש להם על מה שיסמוכו הבינני ואדעה הסברא שנתלין בה וכדיוגטמא חדשה שהכל רציל לקראתה אקבלנה אכניסנה בחדרי לבבי ולבבך ירום וגבה בדרכי השם כנפש המתפאר בחברתך :

XVI

146 *a*.

והנה רבו האגרות על ההלכה הנזכרת ולרוב אריכותן וכי פרין נכתב בקונדרס עשה אחד מתלמידי הרב ר׳ יצחק נ״ע נשענתי שלא לכתבן : גם השואל בנה בתים דרך קנתור בסוף אגרותיו וזה לשונו :

לעמת ילדי הזמן אשר לא נתמלאת סאתם סובין ואין בפלס משקלם
אבני צדק ולא ראו אור והמה מכריעים על דברי גאוני עולם
אשא משלי ואומר :

לבוללי כל בליל חמיץ ומורסן ומלאו בטנם עוגות רצפים
באופני הישרה הם כחיות ומתנשאים לעמת השרפים.

על העניים והאביונים בקשו מים ללא צורך על חטאתם כי[1]
כבדה, אשא בכי ונהי עד יערה רוח אשוב לנחמם מיגונם :

אוי על נקיים ואניני דעת אם על נטילה יתנו מגרעת
אם בטלו קדוש ויעתק ממקום עקר קביעתו הלא מודעת

כי עברו על דת והרבה מעלו עת לעקור אותם ולא לטעת
דין הוא להלקותם במכת מרדות בם הרצועה תהיה שופעת

אם על פרי העץ ועל יין שתות כונו לשם טוהר וחכמת דעת
אם נחשב פרים פרי שרף וצפ עוני וכוס יינם לכוס קובעת
מה יעשו זדים ואנה יברחו ויגואלו בדם ולא נכנעת
נפשם לדרכי אל והמה יצפנו פחים לרגלה ותהי פושעת :

נשוב לנחם האנשים נטלו ידם ולאשר דעתם מכריעת
לא טוב עשיתם על שילה זאת ולא רע ועמל כעס ולא כל רעת
האיש אשר יחטא ויעבור על דבר חכמת ישרים פארי מגבעת
שובו לגן עזא ואכלו כל פרי חיים בתוך הגן ועץ הדעת :

(*A suivre.*)

[1] Ainsi disposé dans le ms.

UN CHANSONNIER MARRANE

ANTOINE DE MONTORO

De même que dans la plupart des villes de l'Andalousie, il y eut à Cordoue, dès l'an 1391, un grand nombre de néo-chrétiens. Grâce à leurs alliances avec des familles nobles, ils jouissaient d'une grande considération, mais leur fortune et l'influence qu'ils acquirent, particulièrement sous le règne du roi Henri IV, leur attirèrent la haine de la population, que les sermons d'Alonso de Espina, l'ennemi le plus acharné de ses anciens coreligionnaires, attisaient toujours davantage. Bientôt les vieux-chrétiens et les néo-chrétiens formèrent des partis étroitement fermés, en hostilité marquée. A la tête des premiers, se trouvait l'évêque D. Pedro de Cordoue, l'ennemi juré des néo-chrétiens. Il les accusait de rester attachés fidèlement au judaïsme, tout en professant en apparence le christianisme, et de pratiquer secrètement les usages des Juifs. Le peuple, dans sa haine contre eux, n'était que trop enclin à ajouter foi aux accusations perfides que le clergé dirigeait contre eux et n'attendait que l'occasion pour se jeter sur les opulents néo-chrétiens, piller leurs magasins et dépôts de marchandises et s'emparer de leurs trésors.

L'occasion ne tarda pas à se présenter. Sur le conseil et sous les auspices du fanatique évêque D. Pedro, il s'était formé à Cordoue une confrérie, sous le nom de « Caridad », dont l'accès était interdit aux néo-chrétiens, ce qui contribua à augmenter la scission entre les deux partis. Or, lorsque la confrérie fut inaugurée, le 14 mars 1473, par une grande procession, tandis que les maisons des rues à travers lesquelles passa le cortège étaient richement décorées, celles des néo-chrétiens, qui, pour faire une manifestation, ne voulaient pas prendre part à la fête, étaient dépourvues de toute ornementation. Au coin de la rue des maréchaux-ferrants, « Calle de la Herreria », la procession fit tout à coup halte : du

haut d'une fenêtre de la maison qui appartenait à un des plus riches néo-chrétiens, une jeune fille avait versé par mégarde de l'eau sale, et l'on prétendait qu'elle avait atteint une statue de la Vierge. On y vit une profanation préméditée. Aussitôt des milliers de voix s'unirent au violent cri de vengeance poussé par un maréchal-ferrant du nom d'Alonso Rodriguez, et ce cri se transmit dans toute la ville avec la rapidité de l'éclair. La foule, avide de pillage, se prépara à massacrer les néo-chrétiens, ces maudits hérétiques, à incendier leurs maisons et à piller leurs richesses mobilières.

Pour mettre un frein à ces excès, on vit accourir D. Alonso Fernandez de Aguilar, dont la femme, née Pacheco, appartenait à une famille de marranes très influente et très étendue. D. Alonso, accompagné de son plus jeune frère, D. Gonzalo Fernandez de Cordoue, « el Gran Capitan », qui devint plus tard la gloire de l'armée espagnole, arrivait avec une troupe armée, pour protéger les néo-chrétiens ; il somma la foule de renoncer à ses honteux desseins et de se retirer. Au lieu d'obéir, le violent agitateur Alonso Rodriguez insulta le noble comte, devant lequel tout Cordoue baissait la tête, et prit à son égard une attitude menaçante, si bien que celui-ci l'étendit à terre d'un coup de lance. La foule, effrayée, se dispersa précipitamment. La tranquillité se trouvait rétablie en apparence. D. Alonso retourna en son palais.

Les fidèles partisans du maréchal-ferrant déposèrent son cadavre sur un brancard et le portèrent processionnellement dans l'église Saint-Laurent, située à proximité. Le peuple, aveuglé par son fanatisme, en fit un martyr et l'honora comme un saint. Il se persuada que le mort faisait des mouvements, et, au cri de « Miracle, miracle ! » la foule, excitée par un chevalier de Cordoue, du nom de Pedro de Aguayo, de réputation très mauvaise et ennemi de D. Alonso de Aguilar, courut aux armes et se rua de nouveau sur les néo-chrétiens, massacrant, brûlant et pillant tout. D. Alonso accourut au secours de ceux qu'on attaquait avec son frère et d'autres chevaliers, suivis d'une troupe d'hommes d'armes ; il fut accueilli à coups de pierres. Il s'en fallut de peu qu'il n'eût le même sort que le connétable Miguel Lucas de Iranzo, qui, huit jours après, en voulant protéger les néo-chrétiens poursuivis à Jaën, fut massacré dans l'église par les meneurs. Craignant pour la vie de D. Alonso, on le força à se retirer dans le château-fort, où ceux des néo-chrétiens qui eurent la chance de se sauver trouvèrent aussi asile et protection. Dès lors, la foule, avide de butin, put se livrer sans crainte au pillage et à la dévastation par le feu.

Des jeunes filles furent violées, des femmes et des enfants massacrés sans pitié. On traita les néo-chrétiens bien plus cruellement que l'on n'avait traité les Juifs quatre-vingt-deux ans plus tôt. Au bout de trois jours, la rage du meurtre et du pillage était assouvie et avait pris fin. D. Alonso et ses protégés abandonnèrent le château-fort et la ville. Sa valeur chevaleresque et sa générosité d'âme furent mises en suspicion de la façon la plus insultante par ses adversaires. Pour prévenir le retour de désordres semblables, le conseil de la ville prit la résolution que désormais aucun néo-chrétien ne pourrait habiter Cordoue et les environs, à plus forte raison qu'il ne pourrait occuper de fonctions publiques [1].

A la suite de ces tumultes, beaucoup d'habitants de Cordoue, sans doute des parents des néo-chrétiens, avaient abandonné la ville ; d'autres étaient tombés dans un dénûment tel qu'ils ne pouvaient plus payer les impôts et remplir leurs obligations envers la ville [2].

Plusieurs d'entre les néo-chrétiens échappés à la mort se réfugièrent à Séville avec l'espoir de retourner à Cordoue quand l'animosité dont ils étaient l'objet se serait calmée. Parmi ceux qui avaient trouvé un refuge dans le château-fort et qui s'étaient fixés ensuite temporairement à Séville, se trouvait aussi le poète Antoine de Montoro, dont les poèmes viennent d'être rassemblés pour la première fois ; tirés de divers manuscrits et ouvrages, ils ont été publiés avec une excellente préface et de nombreuses notes explicatives d'une main compétente [3].

Antoine de Montoro, un des plus sympathiques poètes du xve siècle, dont la renommée dépassa les frontières de sa patrie et dont nous nous sommes déjà occupé il y a quarante-trois ans, dans la mesure où ses œuvres nous étaient accessibles [4], était né, en 1404, à Montoro, dans la province de Cordoue. Il appartenait à une famille juive et était lui-même juif. Nous ne savons guère ce qui le détermina à embrasser le christianisme. Lui-même déclara à un âge avancé :

J'ai des fils et des petits-fils,
un père pauvre, très vieux,

[1] J. Amador de los Rios, *Historia de los Judios en España y Portugal*, III, 152 et s. ; Rafael Ramirez de Arellano, *Anton de Montoro y su testamento* (Madrid, 1900), p. 4 et suiv.

[2] *Revista de Archivos*, anno IV (1900), p. 724.

[3] *Cancionero de Anton de Montoro (el Ropero de Córdoba), poeta del siglo XV*, reunido, ordenado y anotado por Don Emilio Cotarelo y Mori (Madrid, José Perales y Martinez, 1900).

[4] M. Kayserling, *Anton de Montoro*, dans *Deutsches Museum*, éd. par Robert Prutz, 1858, n° 23.

ma mère Dona Jamila,
une fille non mariée, une sœur
qui ne se sont pas approchés des fonts baptismaux [1].

Comme nous l'apprenons par son testament [2], il était le fils de Fernando Alfonso de Baena Ventura et, par suite, proche parent, peut-être même cousin, du poète Juan Alfonso de Baena, appelé « el judino » « le juif », qui était commis des finances de la cour du roi D. Juan II de Castille : c'est le compilateur du célèbre « Cancionero » de Baena qui porte son nom.

Antoine de Montoro, le célèbre poète qui n'était ni chevalier ni noble, mais qui était loin d'être aussi pauvre qu'on l'a prétendu jusqu'ici, appartenait à la corporation peu estimée des fripiers ; lui-même s'appelle souvent *el Ropero* et, dans son testament, *Aljabibe*, mots qui signifient « fripier ». Les fripiers de Cordoue, comme on le voit par les « Ordenanzas [3] », étaient soumis à un contrôle sévère. Ils ne pouvaient vendre les vieux habits que dans un état de propreté absolue, et il leur était défendu de vendre comme bons ceux qui étaient mauvais ; en cas de contravention, les habits étaient confisqués et les vendeurs punis d'une amende de deux cents maravédis, un tiers de l'amende revenait aux plaignants. Comme c'est encore le cas à Barcelone, Madrid et dans d'autres villes d'Espagne, ils ne pouvaient vendre ces vêtements que dans certaines rues; même les vestes neuves, *jubones*, ne pouvaient « suivant un antique usage » être vendues que « sur la place aux poissons ».

Le commerce de friperie n'empêcha pas Montoro de s'adonner, dès sa jeunesse, à la poésie. Il s'essaya dans les genres les plus variés, mais il se sentait surtout attiré vers l'épigramme, genre dans lequel il produisit d'excellentes choses. Beaucoup de poètes renommés et estimés, tels que Juan de Mena et le marquis de Santillane, ne dédaignèrent pas d'entrer en relations avec lui et en parlèrent avec éloge. Mais il eut aussi ses détracteurs, qui traitaient le pauvre fripier du haut de leur orgueil. C'étaient des poètes et des musiciens composant des poésies à gages, eux-mêmes

[1] *Cancionero*, nº CXXII :

...tengo hijos y nietos
y padre pobre muy viejo ;
y madre Doña Jamila,
y hija moza, y hermana,
que nunca entraron en pila.

[2] Rafael Ramirez de Arellano, *l. c.*, p. 6 et s.

[3] Les *Ordenanzas*, tirées des archives de la ville de Cordoue, ont été publiées par Rafael Ramirez de Arellano, *Revista de Archivos*, p. 726 et s.

de basse extraction et appartenant à la même race que Montoro, comme, par exemple, Juan de Agraz d'Albacete [1], serviteur du comte de Niebla, le Comendador Roman, Juan de Valladolid et Rodrigo Cota. Il est amusant de voir comme ces néophytes se disaient de dures vérités et cherchaient à se ridiculiser en rappelant la religion à laquelle naguère ils appartenaient.

Montoro, qui était aimé et recherché dans les salons les plus distingués de Cordoue, eut l'occasion, lors de la présence du roi D. Henri IV dans la ville des Califes, de faire aussi la connaissance, parmi d'autres courtisans, du Comendador ou Commandeur Roman. Roman était au service du duc d'Albe, D. Garci Alvarez de Tolède, et devint plus tard commandeur d'un ordre militaire ; il composa plusieurs poèmes religieux de longue haleine et prit l'attitude d'un chrétien bigot. Bientôt une querelle éclata entre lui et Montoro, et ils s'injurièrent sans ménagement. Il faut avouer que Roman avait, en fait de termes injurieux, un vocabulaire fort riche ; il appelle Montoro l'ivrogne, le jars, la bosse poétique, le marchand de fruits, d'œufs, de miel et de chandelles, de ficelles, d'épingles, de bagues fausses et de mille bagatelles, qui court les villages pour acheter de vieilles ferrailles, marchandant humblement comme un bon juif pauvre. Il dit qu'il a hérité, en quelque sorte, de la malhonnêteté de son père, qui, en sa qualité de *hazan* ou d'officiant, aurait transformé les chants d'église pour les chanter à ses jours de fête [2]. Montoro lui répondit avec calme et dignité. Il lui rappela qu'il avait toujours embrassé la Tora, qu'il avait, en sa qualité de parent de Benjamin et de frère de Don Semtob, parlé des Chérubins et que dans la rue des Juifs il avait juré par le Dieu unique. Il lui demandait pourquoi il prenait cette attitude si fière ! Il n'était pourtant qu'un marrane, tout à fait méprisable, circoncis par un rabbin, c'est-à-dire tout à fait un juif. Quoiqu'il fît semblant d'être un pieux chrétien, s'il venait à Tavara, probablement son lieu de naissance, tous les Juifs l'appelleraient par son nom et il mangerait sans doute avec plaisir l'*adafina* avec de la poitrine

[1] Des poésies de Juan Agraz se trouvent à l'appendice du *Cancionero* de Anton de Montoro, p. 301 et s.

[2] *Cancionero* de Ant. de Montoro, n° 142 :

No quiero que de judio
recibais mote de mi,
porque ya lo sois y frio,
mas de aquel gordo vacio
de ese vuestro padre si ;
de cuyo oficio, con sones,
heredastes por motetes
de furtar à las canciones,
y asonar los villancetes.

d'oie, qui cuit toute une nuit, même sans accompagnement de jambon [1].

Roman ne fut pas en reste pour la réponse : tout le monde, dit-il, sait qu'il est un marrane, mais à lui, Montoro, il a un conseil à donner :

Qu'il ne mange que des moutons saignés,
et, comme son père, qu'il révère l'ancienne loi,
qu'il se lave les mains,
et qu'il ne soit pas avide du jambon défendu ;
qu'il prononce la bénédiction sur le vin,
et dévore, le vendredi soir, des cous d'oie farcis ;
qu'il ne mange jamais ce que le rabbi déclare défendu,
et célèbre toujours le sabbat avec joie et extase ;
qu'il ait toujours devant les yeux l'honnêteté et la pudeur,
et qu'il se régale d'azymes aux fêtes de Pâque ;
qu'au jour du Grand Pardon, il s'abstienne de toute raillerie,
qu'il soit plein de contrition, de larmes et de douleur [2].

Un rival d'Antoine de Montoro, c'était Juan de Valladolid, qui était aussi né juif et qu'on appelle habituellement Juan Poeta. Il était de très basse extraction : son père était crieur public à Valladolid. Dans un poème injurieux, Montoro, exaspéré de jalousie, dit de lui :

Sais-tu qui était ton père ?
Un crieur public, un bourreau ;
Et — ris donc ! — ta mère ?
La servante d'un cabaretier [3].

Il se rendit en Italie et vécut dans les cours de Naples, Mantoue

[1] *Cancionero*, n° 144 :

...aunque esteis acristianado,
yo me creo
que, si á Tavara pasais,
vos serès apedreado
por hebreo.
...adafina d'ansaron
que cocio la noche toda,
sin tocino.

[2] *Cancionero*, n° 146 :

Trovad en comer cenceño
la fiesta de cabañuelas (fête des cabanes au lieu de fête de Pâque).

[3] *Cancionero*, n° 159 :

Sabéys quién es su padre ?
Un verdugo, pregonero ;
Y queréis reir ? su madre,
Criada de un mesonero.

et Milan, comme improvisateur et astrologue. A son retour dans sa patrie, il fut fait captif par des pirates maures, qui l'amenèrent à Fez, mais qui ne tardèrent pas à le remettre en liberté. A Fez, il se maria avec une Mauresque, après avoir déjà épousé une juive du nom de Iamila et aussi, à ce qu'on assure, une chrétienne. Il passa quelques années à la cour des rois de Navarre et ensuite s'établit à Cordoue. Les poètes espagnols contemporains ne disent guère de bien de lui ; ils ne l'appellent pas autrement que *Judio*, mais auprès des grands, même auprès de la reine Isabelle, il était en haute faveur [1].

Montoro veut donner un bon avis à Juan, son bon et grand ami, et le prie de l'accueillir comme venant d'un frère : « Nous appartenons, dit-il, à la même race ; toi et moi, nous sommes des Juifs ; les offenses qu'on te fait sont les miennes et les dommages que je subis sont les tiens. » Montoro affichait cette prétention fausse qu'aucun autre troubadour ne devait participer aux bénéfices provenant de ses compatriotes. Juan ayant reçu une certaine somme du Conseil de la ville de Cordoue, il l'attaqua, l'accusant de faire des hâbleries et lui reprochant de l'avoir plagié. Ils s'insultèrent et insultèrent leurs parents réciproquement, de la façon la plus vile [2].

Montoro jouissait d'une faveur particulière auprès du noble D. Pedro de Aguilar, qu'il a beaucoup célébré, et auprès de son fils D. Alonso, le protecteur des néo-chrétiens souvent mentionné par lui. Le pauvre fripier fut un des premiers que le regard courroucé du maréchal-ferrant atteignit ; dépouillé de tout, il trouva un refuge chez D. Alonso, dans l'Alcazar. Après la triste catastrophe, il adressa à son sauveur et protecteur, qui se défendait contre toute louange, à ce bon et noble chevalier de véritable sang royal qui était profondément attristé du malheur qui avait frappé les néo-chrétiens, un de ses plus beaux poèmes, où il reconnaît très librement que les néo-chrétiens eussent mieux fait de rester juifs [3].

Montoro paraît avoir abjuré le judaïsme seulement à un âge avancé. Il se plaignit à une personne de la magistrature de Cordoue de ne trouver que de la viande de cochon mise en vente à la boucherie, de sorte qu'il était obligé, poussé par la faim, de violer le serment prêté par ses parents et aïeux [4].

Un noble seigneur ayant retiré sa promesse de lui faire cadeau

[1] *Cancionero*, p. 341 et s.
[2] *Cancionero*, n° 156 et s.
[3] *Cancionero*, n° 32.
[4] *Cancionero*, n° 75.

d'un petit cochon, sous prétexte qu'il venait à peine de se faire chrétien, il lui écrivit : « Ne savez-vous donc pas comment j'ai obtenu le certificat de baptême? Et vous, indiscret, vous m'avez promis aussitôt de m'envoyer un de ces animaux que le rabbin proscrit [1]. »

Montoro resta juif toute sa vie. Dans un poème adressé à la reine Isabelle, il se plaint de ce que, malgré les années passées depuis sa conversion à la foi chrétienne, on le considérait toujours comme juif; qu'il ne pouvait parvenir à effacer la tare originelle et qu'on l'appelait toujours le « vieux et méprisable juif ». Ce poème, qu'il compose à l'âge de soixante-dix ans, montre, d'ailleurs, très clairement combien il tenait peu sérieusement à sa nouvelle croyance religieuse [2].

Il resta aussi juif de cœur, car il s'intéressa toujours vivement au sort de ses malheureux coreligionnaires persécutés. Après le pillage des néo-chrétiens à Carmona, en l'an 1474 [3], Montoro adressa au roi une plainte émue [4]. Il réprimanda le poète Rodrigo Cota de Tolède qui affectait une piété excessive et qui, comme Montoro le lui reprochait avec une amère ironie, invitait ses parents, un jour de sabbat, à venir manger du porc, parce qu'il se rangeait du côté des persécuteurs [5].

De sa femme, Thérèse Rodriguez, qui de son premier mariage avait une fille du nom d'Aldonza, Montoro eut deux filles, Léonora, mariée au fabricant de paillettes Juan Rodriguez, et Katharina, l'épouse d'un certain Alonso Tormy, et deux fils, Martin et Gonzalez. L'un d'eux avait, comme son père, des aptitudes de poète. De Séville, où il s'était réfugié après les troubles de Cordoue, il

[1] *Cancionero*, n° 87 :

No sabeis como gané
carta de cristiano lindo?
Y vos, señor importuno,
en las mandas muy prolixo,
mandad luego enviarme uno
de los quel Rabi maldixo.

[2] *Cancionero*, n° 36 :

Oh Ropero amargo, triste,
que no sientes tu dolor!
Secenta años que naciste
. . . . . .
por do mi culpa se escombre,
no pude perder el nombre
de viejo puto y judio.

[3] L'église de S. Blos à Carmona aurait été construite sur l'emplacement de la synagogue dans l'ancienne Juderia, *Boletin de la r. Academia de Historia*, IX, 333.

[4] *Cancionero*, n° 33.

[5] *Cancionero*, n° 163.

était retourné à sa première résidence. C'est là que, souffrant et affaibli, il fit son testament, le 31 mars 1477. Il en ressort que notre fripier et troubadour était un homme aisé [1]. Il mit ordre à ses affaires, partagea son bien et pourvut au sort de sa femme, qui lui avait rendu de nombreux et bons services ; il mourut probablement pendant l'année 1477. Il ne vivait plus lors de l'établissement de l'Inquisition et de la catastrophe de Tablada où plusieurs de ces coreligionnaires furent brûlés vifs, le 6 février 1481 [2].

M. Kayserling.

[1] Rafael Ramirez de Arellano, *Anton de Montoro y su testamento*, p. 6 et s.
[2] *Cancionero*, prologo, p. 22.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES EXÉGÉTIQUES

1. Zacharie, iv, 7.

Parmi les exemples de substantifs sans article accompagnés d'adjectifs déterminés figure הר הגדול (Zach., iv, 7). Le passage même où ces mots se trouvent présente d'assez grandes difficultés. Dans les versets 4 et 5 le prophète demande à l'ange ce que signifient les sept lampes du candélabre qu'il aperçoit dans sa vision. Le verset 6 commence ainsi : L'ange me répondit, en disant : « Voici la parole de l'Eternel à Zorobabel, etc. » Cette réponse ne se rapporte pas du tout à la question du prophète, et pour trouver la suite de 6 *a*, il faut prendre au verset 10 les mots שבעה אלה et suivants. Tout le passage depuis זה דבר jusqu'à ביד זרבבל est donc intercalé, et paraît former un fragment d'une prophétie consacrée spécialement à Zorobabel, dont Zacharie ne parle pas ailleurs. Dans ce fragment, le verset 7 est particulièrement obscur. On traduit le commencement : מי אתה הר הגדול למישור par : « Qui es-tu, grande montagne, devant Zorobabel? (Tu deviendras) une plaine. » Cette apostrophe à la montagne est bien singulière et l'ellipse du verbe « être » devant למישור est très dure. L'absence d'article devant הר nous amène à penser que, au lieu de אתה הר, il faut lire את ההר et que מי est le vestige d'un verbe tel que ושמתי ou כי אשים. Le sens serait : je changerai la grande montagne devant Zorobabel en plaine. La fin du verset והוציא את האבן הראשה תשאות חן חן לה est probablement altérée, mais nous ne nous chargeons pas de la restituer dans sa forme primitive.

2. Dittographies verticales.

Si l'absence de l'article dans un substantif accompagné d'un

adjectif qui a l'article peut se justifier quelquefois par l'usage talmudique, il n'en est pas de même du cas inverse. On peut *a priori* affirmer qu'il y a une faute de copiste lorsque le substantif est déterminé et que l'adjectif appositif n'a pas d'article. Dans Jérémie, XXII, 26, on trouve הארץ אחרת. Cornill (dans la Bible en couleurs) supprime avec raison le ה, le sens de la phrase indiquant, d'ailleurs, que ארץ doit être indéterminé. Mais la présence du ה s'explique quand on remarque à la ligne suivante (verset 27) le mot הארץ. Nous avons là un nouvel exemple de dittographie verticale. De même, dans Ezéchiel, XXXIX, 27, au lieu de הגוים רבים; il faut lire גוים ר׳, Cornill, dans son livre sur Ezéchiel, supprime רבים, mais il est plus simple de biffer le ה. Cette lettre provient du mot הגוים qui est juste au-dessous (verset 28).

MAYER LAMBERT.

QUEL EST LE PSAUME DE LA DÉDICACE DU TEMPLE ?

La suscription du psaume XXX : « Cantique de la dédicace du Temple » n'a, comme on sait, aucun rapport précis avec le contenu de ce psaume. Il y est question des actions de grâces d'un homme qui relève d'une maladie grave et qui remercie Dieu de l'avoir sauvé miraculeusement, de l'avoir retiré des bords du gouffre et d'avoir changé sa tristesse en allégresse. Les exégètes sont tombés d'accord, en partie, pour expliquer ce psaume symboliquement et pour désigner la « maladie » et le « gouffre » comme l'époque de l'exil ou le temps des persécutions religieuses sous Antiochus. Dans ce dernier cas, la composition de ce cantique devrait être placée à l'époque des Macchabées ; « celui qui prie » serait la communauté, et la guérison dont il s'agit, le rétablissement du service divin.

Cette hypothèse se heurte à cette considération que dans un cantique chanté par la communauté « pour la dédicace du Temple », *tout* ne peut être symbolique et qu'il faudrait, du moins, qu'un verset ou un mot parlât du Temple et de sa destination. Or, tel n'est pas le cas.

Beaucoup d'interprètes et, à leur tête, Ibn Ezra et dans les temps modernes Delitzsch, ont émis une autre hypothèse : il serait

question ici de l'inauguration du *palais de David* (II Sam., v, 11). David relevait alors d'une grave maladie, à ce qu'ils supposent. Mais la Bible ne parle nullement de ce fait. Il n'est également pas vraisemblable que David ait célébré « l'inauguration de son palais », car cette expression ne s'emploie nulle part pour une maison privée.

Une autre énigme que nous offre la version alexandrine de ce psaume, grâce aux leçons arméniennes, si importantes pour la critique du texte grec, nous permet d'arriver à une explication satisfaisante. Le psaume XXIX : מזמור לדוד הבו ליי בני אלים porte dans les Septante cette incompréhensible suscription : ἐξοδίου σκηνῆς. A défaut d'une explication suffisante de ces deux mots, on (Delitzsch, Baethgen) admet que σκηνή est mis ici pour σκηνοπηγία « la fête des Cabanes » ; ἐξοδίου répondrait (comme ailleurs dans les Septante) à עֲצֶרֶת. La suscription équivaudrait donc à l'expression hébraïque לעצרת הסוכות, et ce cantique aurait été chanté, pendant l'office, « le dernier jour de la fête des Cabanes », le *Schemini-Açéret*. On cite à l'appui le passage du Talmud, *Soucca*, 55 *a*, où l'on fait figurer ce psaume parmi les cantiques de la fête des Cabanes. Toutefois cette hypothèse — sans compter qu'*aucun* des psaumes des fêtes ne porte une pareille suscription en grec — a contre elle les raisons décisives suivantes :

1° Dans le passage cité du Talmud, où l'on énumère les psaumes des fêtes intermédiaires, il est dit בחולו של מועד בראשון מה היו אומרים הבו ליי בני אלים : ce cantique était donc chanté le *premier* jour. Il n'y a pas d'erreur possible, car on donne, pour chaque jour des fêtes intermédiaires, un signe mnémotechnique, הומבה"י ou הומהב"י. En tout cas, il n'est pas question de la fête d'*Açéret*.

2° Si le glossateur alexandrin avait mal compris la tradition et ajouté une remarque aussi inutile que fausse, il aurait dû connaître assez le grec pour savoir que σκηνή ne signifie jamais la fête des Cabanes, et qu'il faudrait, au moins, σκηνῶν ou σκηνοπηγίας. C'est cette difficulté sans doute qui a déterminé M. Jacob [1] à admettre l'hypothèse que σκηνή est une glose fautive et qu'à l'origine il n'y avait que le mot ἐξοδίου = לעצרת. Mais, comme on l'a déjà remarqué, cette hypothèse n'a aucun point d'appui dans la tradition.

Or, j'ai trouvé dans la version vieille-arménienne, que l'on a commencé récemment à apprécier selon son mérite pour le contrôle du texte grec [2], les leçons suivantes, qui jettent un jour

[1] *Zeitschrift f. alttestam. Wissensch.*, de Stade, 1896, p. 289.

[2] M. Preuschen, *Zeitschr. f. neutestam. Wiss.*, 1900, p. 108, reconnaît la valeur

curieux à la fois sur le Ps. XXIX, et sur la suscription du Ps. XXX.

L'arménien a, dans ses éditions et dans des manuscrits, les suscriptions suivantes pour le Ps. XXIX :

A. « Psaume de David, cantique (ou des cantiques) de l'inauguration du Temple », *saghmos nawakatealz tadjarin* = מזמור לדוד שיר (ou משירי) חנכת ההיכל (הבית). Telle est la leçon de diverses éditions et du Cod. Arm. 11 de la Bibliothèque impériale et royale de Vienne. Ce serait donc la suscription que la Massora et les Septante n'ont que pour le Ps. XXX.

B. « A la sortie et à l'entrée et en dressant la tente » (*helanel yew i mtanel yew i harkanel zkhoran* = à peu près בְּצֵאת (את המשכן) וּבְבוֹא [אל המשכן] וּבְהָקִים הַמִּשְׁכָּן (ou, au lieu de la fin : וּבִנְטוֹת הָאֹהֶל, ce qui en arménien est traduit de la même façon). Cette variante est citée, d'après des manuscrits, dans l'édition critique de la Bible de Zohrab (Venise, 1805).

Ces leçons suggèrent l'hypothèse suivante : la suscription מזמור שיר חנכת הבית appartient, en réalité, au psaume précédent, auquel elle convient fort bien. L'invocation solennelle : הבו ליי כבוד ועז השתחוו ליי בהדרת קדש « Donnez à Dieu gloire et puissance. Prosternez-vous devant l'Éternel dans son sanctuaire magnifique », est si bien faite pour la dédicace d'un temple, et la fin (v. 9) וּבְהֵיכָלוֹ כֻּלּוֹ אֹמֵר כָּבוֹד « Et dans son temple, tout proclame sa gloire », confirme si bien le contexte qu'il y a lieu de s'étonner que la suscription ait pu être transportée en tête du psaume suivant[1].

On peut même remarquer que le Ps. XXIV, 7-10, qui est aussi un psaume de dédicace (il est aussi expliqué comme tel dans *Sabbat*, 30 *a*) et qui parle de « l'entrée du roi de la gloire », est de date plus récente, qu'il suppose le Ps. XXIX déjà connu, puisqu'il lui emprunte ses principaux traits. En effet, la question posée dans Ps., XXIV, 8, מי זה מלך הכבוד « qui est le roi de la gloire ? » se rapporte évidemment à « la gloire de Dieu » mentionnée plusieurs fois dans le Ps. XXIX (הבו לה' כבוד, אל הכבוד הרעים, ובהיכלו כלו אומר כבוד). Dans ce même Ps. il est dit aussi וישב יי מלך לעולם « Et l'Éternel demeurera *roi* à jamais ». La réponse qui soulève un nouvel ordre d'idées : « Dieu est le *fort* et le *puissant* », יי עזוז וגבור, rappelle

des mss. arméniens pour les pseudépigraphes. La version de l'Ancien Testament n'a pas encore été étudiée scientifiquement. Une étude de M. Ermoni (Compte rendu du 4e Congrès scientifique international à Fribourg, 1897, IIe section, p. 317-351) est sans valeur pour la science.

[1] Peut-être a-t-on voulu aussi désigner par שובר ארזים־ארזי הלבנון (v. 5) et ויחשוף יערות (v. 9), les cèdres employés pour la construction du temple, et par חוצב להבות אש, les flammes de l'autel.

sûrement XXIX, 1 : כבוד ועז, ainsi que la description de la toute-puissance divine et la conclusion יי עז לעמו יתן « L'Éternel donne la force à son peuple. »

Or, ce psaume de la dédicace du temple, qui est le véritable, a peut-être eu, à l'époque la plus ancienne, une suscription qui nous a été conservée dans la seconde variante [1] : בצאת ובהקים המשכן [אל המשכן] ובבוא (את המשכן). Cela rappelle la phrase de l'Exode, X, 35-36 : ויהי בנסע הארון... ובנחה. L'expression ἐξοδίου σκηνῆς (qui n'a aucun rapport avec la fête des Cabanes) est donc un fragment de phrase et doit être complétée par εἰσόδου καὶ... ὁπότε ἐστάθη ἡ σκηνή « en sortant, en entrant, lorsque la tente était dressée ». Effectivement, on trouve dans I Chron., XXVIII, 29, à propos de l'érection de la tente sacrée sous David et de l'introduction de l'arche dans le sanctuaire, les versets de notre psaume : הבו לי"ר, השתחוו לה' בהדרת קדש.

Notre hypothèse devient presque une certitude, si nous comparons le Psaume 96 (95) dans la version des LXX. Nous y trouvons encore une suscription étonnante sans aucune base dans l'hébreu : ὅτε ὁ οἶκος ᾠκοδόμηται μετὰ τὴν αἰχμαλωσίαν. Vulgate : quando domus aedificabatur post captivitatem. En regardant de près, nous rencontrons ici aussi les versets déjà connus (7-9) : הבו לי"י כבוד ועז, הבו לי"ר כבוד שמו, השתחוו לי"ר. C'est donc, d'après la tradition alexandrine, le chant particulier de la dédicace du Temple. Pour le Ps. 29 (28) la Vulgate a la version : « in consummatione *tabernaculi* », elle le regarde donc comme appartenant au temps de David.

Quant à ceux qui, à tort, ne veulent, en aucun cas, reconnaître de psaumes authentiques du temps de David, ils peuvent expliquer les suscriptions arméniennes de la façon suivante : à l'époque où la collection des Psaumes a été faite, sur la foi de la relation, I Chron., XVI, 28, on a rapporté ce psaume à l'érection de la tente sacrée sous David, tandis qu'en réalité, il a servi à la dédicace du Temple. Peut-être aussi a-t-il été remplacé à l'époque des Macchabées par le psaume symbolique XXX, de sorte que la transposition de la suscription ne serait pas une simple erreur.

Vienne, juin 1901.

ARMAND KAMINKA.

[1] La version arménienne de la Bible a été faite, d'après des relations tout à fait concordantes, vers l'an 430, sur des exemplaires des Septante particulièrement dignes de confiance (qui provenaient peut-être du IIe ou du IIIe siècle). Les textes dont se servaient les savants arméniens sont désignés comme « authentiques » (Voir Korioun, *Vie de Mesrop* ; Moïse de Khorène, *Histoire d'Arménie*, III, 61 ; F. Murad, *Ararat et Mâsis*, Heidelberg, 1901, p. 87).

L'AUGURE FULVIUS ET L'ENFANT JÉSUS

Un des plus célèbres tableaux de chevalet de Domenico Ghirlandaio est l'*Adoration des Bergers,* qu'il peignit, en 1485, pour la chapelle des Sassetti à Santa Trinità de Florence, et qui est aujourd'hui conservée à l'Académie. Dans la composition, dans le traitement réaliste des figures de bergers — ces têtes, dit Vasari, qu'on estimait comme des choses divines — l'artiste s'est visiblement inspiré du fameux tableau du Flamand Hugo van der Goes, sur le même sujet, peint quelques années auparavant pour l'hôpital de Santa Maria Nuova ; mais, tandis que le peintre néerlandais a emprunté ses motifs d'architecture aux églises romanes et gothiques qu'il voyait dans son pays, le Florentin, imbu de réminiscences classiques, a demandé les siens aux ruines de Rome, qu'il avait deux fois visitées. L'humble étable où vient de naître l'enfant divin a un auvent soutenu par deux élégants pilastres corinthiens ; dans un lointain charmant, tout peuplé de vivantes figurines, le cortège des rois mages s'achemine sous un arc de triomphe, proche parent de celui de Titus, et sur l'architrave duquel on lit l'inscription :

CN. POMPEIO MAGNO HIRCANVS PONT. P(osuit ?).

Mais le détail le plus curieux, c'est la crèche même, d'où le petit Jésus a été extrait, et sur le bord de laquelle se penchent un âne et un bœuf, ouvrant un œil jaloux ou curieux. Cette crèche n'est pas la modeste auge en bois ou en pierre, grossièrement taillée, que représentent la plupart des compositions analogues[1] ; c'est la cuve en marbre d'un sarcophage romain, décorée de moulures et d'une massive guirlande de fleurs et de fruits. Sur la face antérieure de cette cuve et, en partie, masquée par un des bergers agenouillés, facile néanmoins à restituer intégralement, se lit le distique suivant :

ENSE CADENS SOLYMO POMPEI FVLVIV[s] AVGVR
NVMEN AIT QVAE ME CONTEG[et] VRNA DABIT.

C'est-à-dire (car ce latin un peu alambiqué mérite qu'on le traduise) :

« Fulvius, augure de Pompée, tombant sous l'épée d'un Juif, s'écrie : L'urne qui recouvrira mes cendres donnera naissance à un dieu. »

[1] Max Schmid, *Die Darstellung der Geburt Christi in der bildenden Kunst*, Stuttgart, 1890.

Ainsi Ghirlandaio s'est fait l'écho d'une légende suivant laquelle la crèche où fut nourri Jésus était le sarcophage d'un certain Fulvius, augure dans l'armée de Pompée, et tué lors de la prise de Jérusalem par les Romains soixante-trois ans auparavant. Il est presque inutile de dire à nos lecteurs que l'histoire, c'est-à-dire Josèphe, ne connaît aucun personnage, aucun fait pareil. Trois Romains se distinguèrent à la prise de Jérusalem [1] ; tous les trois ont des noms commençant par F — Faustus Sylla, et les centurions Furius et Fabius — mais aucun d'eux ne s'appelait Fulvius, aucun n'exerçait les fonctions d'augure. D'autre part, rien, ce semble, dans les Évangiles canoniques ou apocryphes n'a pu suggérer l'étrange tradition illustrée par Ghirlandaio. L'art chrétien primitif l'ignore et aussi, que je sache, l'art médiéval. Elle n'était certainement pas courante à l'époque de la Renaissance : Sannazar dans les vers de son *De partu virginis* (II, 444 suiv.), où il décrit la naissance du Christ, paraît en avoir pris exactement le contrepied [2]. D'où le peintre florentin l'a-t-il donc tirée ? De son inspiration ? Cela est peu probable. Lui a-t-elle été racontée par un des érudits dont il paraît avoir fait sa société, puisqu'il se plaisait à reproduire leurs traits dans ses fresques, comme Ange Politien, Marsile Ficin, Cristoforo Landini, etc. ? Cette hypothèse est assurément séduisante ; elle s'autoriserait de faits analogues dans l'histoire des peintures de Pinturicchio et de Raphaël au Vatican. Mais on ne fait ainsi que reculer la difficulté, car il restera toujours à savoir si l'humaniste quel qu'il soit qui a fourni à Ghirlandaio l'épisode de la prophétie de Fulvius l'a inventé de toutes pièces ou l'a trouvé dans quelque document antérieur. Mes recherches à ce sujet — une enquête prolongée dans les livres [3] et auprès d'hagiographes compétents — n'ont abouti à aucun résultat. C'est dans l'espoir de provoquer, d'un côté ou de l'autre, quelque communication susceptible d'éclairer ce petit problème d'érudition que j'ai demandé à la *Revue* l'hospitalité pour la note que l'on vient de lire. Après tout, ne s'agit-il pas encore d'un « conte juif » ?

THÉODORE REINACH.

---

[1] Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, 4, 4.

[2] Sancte puer, non te *Pariis operosa columnis*
Atria, non variata Phrygum velamina textu
Excepere : jaces nullo spectabilis auro,
Augustum sed vix stabulum, *male commoda sedes*,
Et fragiles calami lectæque paludibus herbæ
Fortuitum dant ecce torum...

Vasari, Burckhardt, Crowe et Cavalcaselle, Steinmann (*Ghirlandaio*, 1897), etc.

UN CONFLIT DANS LA COMMUNAUTÉ HISPANO-PORTUGAISE D'AMSTERDAM — SES CONSÉQUENCES

Dans la jeune communauté hispano-portugaise d'Amsterdam, formée de Marranes qui professaient des opinions religieuses divergentes, il devait forcément naître des différends. A côté de la première synagogue nommée *Beth Jacob*, « Maison de Jacob », et fondée en 1597 par un homme instruit et brûlant d'un zèle ardent pour le judaïsme, Jacob Tirado, on en éleva une deuxième, en 1608, sous le nom de *Nevé Schalom*, « Demeure de la paix », parce que la première était devenue insuffisante, et aussi parce qu'il y avait des conflits d'opinions. Dix ans plus tard, un certain nombre de membres se séparèrent des deux communautés existantes pour organiser une troisième synagogue appelée *Beth Israel*, « Maison d'Israël ». On prétend que cette séparation avait été provoquée par les discours sévères et les actes rigoureux du rabbin Isaac Uziel, venu de Fez. Il semble pourtant qu'elle était encore due à une autre circonstance, dont on n'avait pas tenu compte jusqu'à présent.

Il se produisit, en effet, dans la communauté d'Amsterdam, un différend d'une importance telle qu'à côté du rabbin de Lublin, on crut nécessaire de s'adresser encore à un autre rabbin célèbre de Pologne pour connaître son avis sur le point en litige : c'était R. Joël Sirks, de Brscesz, en Lithuanie. Ce rabbin exposa les faits de la façon suivante [1] :

קול ענות שמענו במרץ מארץ רחוקה עיר אמשטרדם כי עלה הפורץ הוא פלוני הרופא מטהר השרץ... ושתים רעות עשה בקרץ אחת הוא רעה גדולה התגוללה... עליה ישתוממו ישומו כל אבירי לב והוא כי זה כמה נשא לבבו וכפיו מלא מלעיג על דברי חכמינו ז"ל באגדותיהם גם בחכמ' הקבלה שולח יד לשונו ומתלוצץ על החכמה חכמת האמת ודבר עליה דופי ואמר כי לא נחשב בעיניו כי אם רק הפילוסופיא ואחריה יהא נמשך כל אדם, ועוד מחזיק בטומאתו לצרף אליו אנשים הגונים ומפתה אותם לדעתו, הרעה השנית כי לאשר הוא אחד מהפרנסים נתן לאיש אחד רשות לשחוט בהמות לצורך הקהל ואנשי המעמד אשר לשתי בתי כנסיות צוו לשני חכמים שביניהם לשאול אותו פי האיש השוחט ההוא בדיני שחיטה וכאשר שאלוהו לא ידע מאומה ואמר על האסור מותר ומיד בהסכמות המעמדות והחכמים הוכרזו בבה"כ בשתי הק"ק שכל

[1] Consultations de R. Joël Sirks (Francfort-sur-Meiu, 1697), n° 4 (5), p. 3 *d*,.

הבשר הנשחט על ידי האיש ההוא היא נבלה והכלים שנתבשלו בהם אסורים כי אפילו הלכות שחיטה לא למד ופלוני הרופא הנזכר עלה לראש המגדול באותה שעה ואמר בקול רם שלא ישגיחו על ההכרזה ההיא ושיאכלו הבשר עליו ועל נפשו וכן נעשה ממקצת העם לא יראו לנפשם ואכלו מהבשר נבלה. כל אלה הגיע לאזנינו בכתב משלשה רבנים מובהקים מעיר אמשטרדם ונתקיימה חתימתם בפני הרב אב"ד דק"ק לובלין.

Un médecin d'Amsterdam avait parlé avec dédain des *aggadot* et s'était moqué de la cabbale, affirmant que c'étaient là des mots vides de sens et que seule la philosophie enseignait la sagesse; il avait même réussi à gagner à ses idées plusieurs membres notables de la communauté. Ce médecin, qui était un des administrateurs de la communauté, avait également nommé comme sacrificateur (*schohêt*) un individu qui ignorait totalement les règles de la schehita, comme l'avait prouvé un examen que les deux rabbins, d'accord avec l'administration des deux synagogues, lui avaient fait subir. Les rabbins, toujours d'accord avec les administrateurs, avaient alors fait publier dans les deux synagogues, que la viande de toutes les bêtes tuées par ce schohèt était *trèfa* et que les ustensiles où cette viande avait été cuite étaient devenus impropres à l'usage. Le médecin, ne tenant nul compte de cette publication, avait proclamé dans la synagogue, en sa qualité d'administrateur, qu'il ne fallait pas prendre en considération la décision des rabbins et qu'on pouvait continuer à consommer en toute sécurité, sous sa responsabilité, la viande des animaux égorgés par le schohèt inculpé. Et, en effet, une partie de la communauté ne s'était fait aucun scrupule de suivre son avis.

Une des conséquences de ce conflit sensationnel fut la fondation de la troisième synagogue, *Beth Israel*, en 1618, année où l'appel des rabbins d'Amsterdam parvint à R. Joël Sirks à Brscesz. L'année suivante, celui-ci fut nommé rabbin à Cracovie. Les trois rabbins qui s'étaient adressés à leurs collègues de Pologne étaient : Joseph Pardo, décédé en 1619; Isaac Uziel, décédé en 1622, et Saül Lévi Morteira, qui n'avait été nommé qu'en 1616.

Et le médecin qui avait provoqué ce conflit et qui peut être considéré comme un précurseur d'Uriel Acosta, qui était-ce? Tout simplement le portugais Abraham Farrar, appelé aussi Simon Lopès Rosa, président de la plus ancienne synagogue d'Amsterdam, de *Beth Jacob*. Nous ne savons pas s'il a été réellement frappé d'excommunication, comme le conseillait R. Joël Sirks. Il mourut cette même année, le 14 décembre 1618, suivi dans la tombe neuf jours plus tard, le 23 décembre, par sa femme Sara[1].

M. Kayserling.

[1] *Biblioteca española-portugueza judaica*, p. 44.

LES JUIFS DE NAPLES

Depuis que Ferdinand d'Aragon avait banni les Juifs d'Espagne, la menace d'expulsion était suspendue comme une épée de Damoclès sur la tête de leurs coreligionnaires de Naples. Longtemps avant que Charles-Quint ne revînt de son expédition victorieuse en Afrique, il avait eu l'intention de chasser les Juifs de Naples. Mais des considérations financières et le fait que les chrétiens ne pouvaient s'occuper des affaires d'argent désignées sous le nom d'usure, avaient empêché le pieux et avide empereur de donner suite à son dessein. En l'an 1528, pendant la guerre qu'il dirigeait contre ses ennemis d'Italie, alliés de François Ier, roi de France, il fut, de différents côtés, sollicité de prendre des mesures au sujet des impôts que les Juifs de Naples avaient à payer. Il s'adressa alors au vice-roi de Naples, son cousin, Philibert de Châlons, prince d'Orange, pour lui demander s'il lui paraissait plus avantageux d'expulser les Juifs ou de continuer à les tolérer et d'employer les impôts qu'ils payaient aux dépenses de l'État. C'est ce que nous apprend une lettre datée du 19 juillet 1528, qui figure dans les archives de Vienne et qui a été récemment publiée pour la première fois. Voici le passage en question :

« Oultre ce, l'on nous a fait grande instance de plusieurs coustez, de disposer de l'office et tribut des Juifz, lequel a dernièrement vaqué par le trespas de Cesar Feramosce, ce qu'avons differé pourveoir, pour le desir qu'avons de chasser lesdits Juifz dudit royaume, et pour ce que aucuns nous disent que c'est proffit de les entretenir, tant pour evitter que les chrestiens ne exercent les usures comme eulx font que aussi pour le proffit que la court en peut avoir, avons conclud de remettre à vous que vous informez deuement de ce que vous semblera plus convenable ou d'entretenir lesdits Juifz, moyennant le tribut qu'ils payent, ou de les en chasser du tout. Et vous estes d'advis que l'on les doye entretenir, seroit mieulx appliquer ledit tribut au proffit de nostre court pour ayder aux frais d'icelle que de le bailler a autruy [1]. »

Philibert de Châlons, dont la réponse ne nous est pas parvenue, ne conseilla sûrement pas de chasser les Juifs, car ceux-ci restèrent à Naples encore douze ou treize ans.

M. Kayserling.

[1] *Boletin de la r. Academia de Historia*, t. XXXIX, p. 180.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

ANNÉE 1901.

(*Les indications en français qui suivent les titres hébreux ne sont pas de l'auteur du livre, mais de l'auteur de la bibliographie, à moins qu'elles ne soient entre guillemets.*)

1. *Ouvrages hébreux.*

ס' אהבת ציון וירושלים Ahawath Zion We-Jeruscholaim. Varianten u. Ergänzungen des Textes des Jerusalemitischen Talmuds nach alten Quellen u. handschr. Fragmenten edirt, mit kritischen Noten u. Erläuterung versehen von B. Ratner. Traktat Berachoth. Wilna, Romm, 1901 ; in-8° de VI + 218 p.

Voir plus loin.

ס' אוצר לשון חכמים Enthält über 7000 rabbinische Lehren, Sentenzen, Sprüchwörter etc. wie auch viele denselben entsprechende lateinische, deutsche, französische, russische u. polnische ...von K.-W. Perle. Varsovie, impr. Schuldberg, 1900 ; in-8° de 336 p.

On a déjà composé nombre de recueils des proverbes, sentences et dictons rabbiniques; mais, sans conteste, celui-ci est un des meilleurs et des plus complets. L'auteur, comme de juste, a suivi l'ordre alphabétique; toutefois il ne manque pas, quand il y a lieu, de citer les parallèles. Les explications sont généralement de bon aloi. Peut-être aurions-nous élagué beaucoup d'articles qui n'ont rien à faire dans une pareille collection. Ainsi toutes les traditions commençant par les mots אותו היום « ce jour-là, le même jour », ou « Emma Schalom femme de R. Elazar, était sœur de Rabban Gamliel ». Mais nous aurions mauvaise grâce à lui en vouloir de cet excès de conscience, qui, somme toute, ne sera pas sans profit. Nous le chicanerions plutôt sur la peine qu'il s'impose inutilement pour justifier certaines sentences un peu étranges. Voir n° 3,716, sur les mots כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו תלמיד חכם, où il veut corriger שאינו en שהרגו — comme si, d'ailleurs, on avait jamais ainsi parlé! Nous aurions voulu aussi que toutes les fois qu'un proverbe est annoncé dans le Talmud par אמרי אינשי « comme dit le peuple », ces mots ne fussent pas

omis, ce qui est le cas assez souvent. Mais, ces réserves faites, nous recommandons chaleureusement aux chercheurs comme aux moralistes et aux théologiens cette œuvre de premier ordre, qui leur rendra les meilleurs services.

ארחות חיים Orchoth Chajim von R. Aharon Hakohen aus Lunel. Zweiter Teil. Zum ersten Male hrsg. u. mit Stellennachweisen u. Anmerkungen versehen von Dr M. Schlesinger. 1re et 2e livraisons. Berlin, impr. Itzkowski, 1899-1900; gr. in-8° de p. 1-224. (Publication de la Société Mekitze Nirdamim.)

דורות הראשונים Dorot Harischonim. Die Geschichte und Literatur Israels, von Isaak Halevy. Th. II. umfasst den Zeitraum von der Beendigung der Mischnah bis zum Abschlusse des Talmuds. Francfort, impr. Slobotzky, 1901 ; in-8° de 619 p.

On lira dans le prochain numéro un compte rendu détaillé de ce volume et une étude particulière sur une opinion exprimée par l'auteur, articles dus à deux de nos plus savants collaborateurs. Nous dirons cependant dès à présent que ce *deuxième* volume mérite les éloges qui ont salué le *troisième:* c'est la même connaissance approfondie du Talmud, la même finesse d'esprit et les mêmes prouesses de subtilité. Mais les défauts vont en s'accusant; si la composition n'est pas plus gauche ni le style pire — c'était impossible —, en revanche le ton a gagné en grossièreté. Cette histoire n'a rien d'une histoire : c'est une critique passionnée des opinons de Graetz, Weiss, Frankel et Rappoport. Chaque page est illustrée par des bordées d'injures lancées à ces coryphées de la science juive. Elles ne sont même pas variées, elles sont toutes dans le goût de celles-ci : « Graetz a commis la faute la plus grossière ; Frankel s'est trompé stupidement; Weiss n'a même pas compris ses devanciers. Ces erreurs, personne ne se les permettrait s'il s'agissait d'autre chose que de l'histoire juive, mais la science allemande a toutes les impertinences, etc. » Pour arriver à l'énoncé d'un fait précis ou d'une opinion positive, il faut d'abord subir plusieurs pages de discussions agrémentées de ces refrains, et encore le plus souvent l'opinion attendue ne se produira-t-elle qu'après de longs détours. Quant à l'esprit critique qui distingue M. H., on en aura une idée par le détail qui suit : Il est dit dans *Meila*, 17 *a*, que l'empire romain ayant défendu aux Israélites de célébrer le sabbat et de pratiquer la circoncision et leur ayant ordonné d'avoir commerce avec leurs femmes indisposées, Rabbi Ruben b. Istroboli se rasa la tête [à la manière romaine] et se mêla à eux [aux sénateurs probablement] et leur dit : Vaut-il mieux avoir un ennemi qui s'enrichisse ou qui s'appauvrisse? — Qui s'appauvrisse. — Alors permettez aux Juifs de ne pas travailler le sabbat etc. On révoqua donc l'édit, mais ensuite on s'aperçut que celui qui avait ainsi parlé était un Juif, et on renouvela la loi. Une telle histoire, dit M. H., montre avec la précision la plus grande que la chose (la révocation de l'édit) fut l'œuvre de l'empereur et des sénateurs, que c'est aux sénateurs qu'eut affaire Ruben ! Si encore M. H. nous avertissait qu'il ne faut pas prendre le récit à la lettre, que cette fable peut être la déformation d'une tradition non absolument fantastique, on pourrait discuter avec lui. Mais ce sont réserves dont il ne s'avise pas, n'ayant pas des idées bien arrêtées sans doute sur l'organisation des pouvoirs constitués à Rome. Que pour l'histoire de cette période, Graetz ait travaillé rapidement, qu'il ait pris trop au sérieux certains renseignements de caractère agadique, tout le monde en convenait avant que M. H. se fût imposé la tâche de le montrer, avec ces cris et ces gestes. Mais puisque M. H. évolue avec tant d'aisance dans tous les recoins du Talmud, il aurait dû employer son érudition à une besogne plus utile, à nous mieux renseigner que nous ne le sommes sur l'activité de chacun de ces rabbins. Or, le plus souvent sa critique est négative ; aux opinions de ceux qu'il pourfend de ses traits il ne substitue absolument rien. Ainsi,

prenons R. Papa, une des figures les plus curieuses et les plus expressives du rabbinisme babylonien au IVe siècle ; M. H. s'avisera-t-il de nous livrer son impression sur le caractère de ce rabbin ; nous fera-t-il remarquer, par exemple, la naïveté de ses conceptions, son penchant pour les superstitions? Nous montrera-t-il en quoi Papa était bien de son temps, et, pour cela, rassemblera-t-il les traits pouvant servir à dépeindre cette époque? C'est bien mal connaître notre auteur que d'attendre de lui un tel effort ; il est trop fatigué, d'ailleurs, de la lutte qu'il a menée, tout le long du chapitre, contre Graetz et Weiss et d'avoir dit — ou plutôt crié — que le premier est un ignare et l'autre un faussaire, que c'est bien là la science allemande ! — Que si, de ce gros volume, on élaguait ces injures et ces critiques oiseuses pour ne retenir que les considérations et faits nouveaux, il tomberait plusieurs centaines de pages.

דיואן Dîwân des Abû-l-Hasan Jehuda ha-Levi, unter Mitwirkung namhafter Gelehrter bearbeitet u. mit einer ausführlichen Einleitung versehen von Dr H. Brody. I. Band : Nichtgottesdienstliche Poesie (Anmerkungen. II. Lieferung). Berlin, impr. Itzkowski, 1900 ; in-8° de p. 97-224. (Publication de la Société Mekitze Nirdamim.)

חליפת מכתבים Briefwechsel zwischen A.-J. Weizenfeld und Rapoport, Halberstamm, Mieses, Keller, Jaffa, Mendelssohn u. a. Vorangehend Biographie Weizenfeld's (Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung der Juden in Krakau), von F.-H. Wetstein. Cracovie, Faust, 1900 ; in 8° de 100 p.

היהודים בסינה. Les Juifs en Chine, par Marcus Adler, trad. de l'anglais par Elhanan Segal. Wilna, impr. Pirodjnikof, 1901 ; in-8° de 36 p.

Traduction d'un article publié dans la *Jew. Quart. Review*, t. XIII.

ירושלים Jerusalem. Jahrbuch zur Beförderung einer wissenschaftlich genauen Kenntniss des jetzigen u. des alten Palästinas, hrsg. von A.-M. Luncz. Band V. Heft 3. 1900 ; Band V. Heft 4. 1901. Jérusalem, chez l'auteur ; in-16 de p. 189-382.

לוח ארץ ישראל Litterarischer Palästina-Almanach für das Jahr 5661-1900/1901 hrsg. von A.-M. Luncz. VI. Jahrgang. Id. für das Jahr 5662-1901/1902. Jérusalem, chez l'auteur ; in-16 de 172 et 184 p.

Ces Almanachs contiennent des notices intéressantes, en particulier sur les colonies juives. Dans celui de 1901 nous avons lu avec plaisir quelques extraits d'auteurs rapportant des traditions sur certains monuments ou lieux célèbres de la Palestine.

ס' הלקוטים Sefer Ha-Likkutim. Sammlung älterer Midraschim u. wissenschaftlicher Abhandlungen. 4. Th. Collectaneen aus dem alten Midrasch Jelamdenu zum 4. B. M. ; 5 Th. ...zum 5. B. M. ; mit Noten, Quellennachweis u. Einleitung versehen von L. Grünhut. Jérusalem [Francfort, Kauffmann], 1900 ; in-8° de 20 p. + 85 ff. ; 1901, 14 p. + ff. 86-170.

C'est une excellente idée d'avoir réuni les extraits du Yelamdènou qui se trouvent dans le Yalkout et dans d'autres ouvrages. On se rappelle qu'ici même M. Neubauer a publié un certain nombre de citations de ce Midrasch. J'aime mieux M. G. dans ce rôle d'éditeur que dans celui d'historien de la littérature. Sa méthode, en effet, est un peu déconcertante ; si, par exemple, on lui objecte un texte qui le gêne, il y répond simplement en taxant d'interpolation le passage. C'est ce qu'il fait, par exemple pour rétorquer mes critiques touchant l'âge du Midrasch des 10 exils. — Les notes qui accompagnent le texte du Yelamdènou sont sobres et suffisantes.

מדרש שכל טוב Sechel Tob. Commentar zum ersten u. zweiten Buch Mosis von Rabbi Menachem ben Salomo verfasst i. J. 1139, zum ersten Male hrsg., kritisch bearbeitet, commentirt u. mit einer ausführlichen Einleitung versehen von Salomon Buber. Berlin, impr. Itzkowski, 1900 ; gr. in-8° de LX + 336 p. (Publication de la Société Mekitze Nirdamim.)

Ce commentaire est de la même famille que ceux de Raschi et de Tobia b. Eliézer; il est surtout midraschique, mais fait cependant une place à l'interprétation rationnelle. Inutile de dire que cette édition offre toutes les qualités qui distinguent les travaux de M. Buber; personne ne se meut avec plus d'aisance dans la littérature midraschique, qu'il connaît à la perfection.

מלון הלשון העברית « Dictionnaire de la langue hébraïque ancienne et moderne, par E. Ben Jehouda ». Fascicules 1 et 2, א à אוהב. Jérusalem, 1900 ; in-4°.

Voir *Revue*, t. XXXVI, p. 315.

מקרא כפשוטו Mikra ki-Pheschuto. Scholien u. krit. Bemerkungen zu den heilig. Schriften der Hebräer, von A. Ehrlich. 3. Theil. Die Propheten. Berlin, Poppelauer, 1901 ; in-8° de VI + 519 p.

משפחת לוריא Die Familie Lurie von ihren Anfängen bis auf die Gegenwart, nebst einer Abhandlung über Elia b. Mose Loanz, von Abraham Epstein. Vienne, impr. « Industrie », 1901 ; in-8° de 63 p.

ס' שו"ת הריב"ש החדשות. Consultations d'Isaac b. Scheschet, publiées d'après le ms. de Leyde par David Fränkel, aux frais de la Société דובבי שפתי ישנים. Munkacs, impr. Kohn et Klein, 1901 ; in-8° de 112 p.

Ce sont les Consultations du célèbre Isaac b. Scheschet conservées dans le cod. Warner, n° 50 (ce que ne dit pas l'éditeur), et dont il a été déjà question ici (voir *Revue*, t. XXXIX, p. 86 et 89). En réalité, même les Consultations attribuées par le copiste à Isaac b. Scheschet ne sont pas toutes de ce rabbin, plusieurs sont de Moïse Halawa. C'est ce que le regretté S.-J. Halberstam, suivi par Weiss, avait reconnu, et la découverte faite par M. Elkan Adler d'une collection de Consultations de ce Moïse a enlevé tout doute sur ce point (voir *Revue*, *ib.*). Nous nous expliquons qu'un auteur vivant en Galicie ignore l'existence de notre *Revue*, mais il devrait avoir lu au moins le *Dor Dor Wedorschaw* de Weiss. La Société *Dovevè Siftè Yeschènim*, jeune émule des *Mekitzè Nirdamim*, aurait pu exiger de son collaborateur, M. David Fränkel, une plus grande érudition littéraire. Si encore ce défaut était racheté par les qualités requises des éditeurs! Mais, sous ce rapport encore, la Société ne paraît pas avoir eu la main heureuse ; nous avons pu nous en assurer en comparant la lettre de Moïse Halawa a Yohanan, fils de Matatia de Paris, telle que nous l'avons éditée, avec la reproduction qu'en donne M. Fr. Quand il arrive à ce savant de corriger le texte, c'est inutilement et comme pour montrer son inexpérience : ne corrige-t-il pas עם הרות « quoique » par אם הרות ! Quelquefois peut-être il suit servilement la teneur du ms., mais dans ce cas, il devrait signaler les fautes. Ainsi, on lit יתד תקועע, au lieu de יתד תקועה ; אשוריו... יסב, au lieu de יסבו. On lit encore : לא תשא, פני דל לא תהדר. Le ms. est peut-être ainsi conçu ; mais on aurait pu appeler l'attention sur cette étrange phrase ; en réalité, il faut : לא תשא פני דל וגדול לא תהדר. Où se manifeste une légèreté significative, c'est dans la phrase מלי דרבנן כתובה ; ces mots inintelligibles sont dépourvus de toute note ; or il faut כחוכא « un objet de raillerie ». Là où nous avons avoué n'avoir pas compris le jeu de mots de l'auteur, M. Fr. n'a pas été plus heureux, par exemple à propos de ונעלם מעיני אדם וחוה..

Mais M. Fr. se tire d'affaire aisément : il supprime tout bonnement le mot חוה, qui le gêne. — Ce ms. de Leyde contient entre autres, comme on le sait, deux Consultations de Yohanan b. Matatia et de Joseph b. Matatia ; nous sommes bien aise de les avoir maintenant sous les yeux : elles se rapportent à deux phases d'un même procès, qui s'était débattu à Ancône en 1399. Les deux rabbins étaient sans doute déjà en Italie, où ils se réfugièrent après l'expulsion des Juifs de France. Ce Joseph, fils de Matatia, était bien, comme le croit M. Gross, le même que Joseph de Trèves, demeurant à Dijon. Ce qui est curieux, c'est qu'il semble du vivant de son frère, tout en exerçant comme celui-ci les fonctions de rabbin, avoir été le représentant des Juifs de France. Il existe, en effet, aux archives de la Côte-d'Or (*Invent. sommaire*, série B, V, 11309) un acte de l'année 1391 ou 1392, par lequel « Joseph de Trèves, maître en la loi des Juifs, demeurant à Dijon, donne quittance générale à tous les Juifs et Juives demeurant au royaume de France de la langue d'oil de tout ce dont ils étaient redevables envers lui ». Ce Joseph de Trèves exerçait, d'ailleurs, aussi le métier de banquier en société avec Durant de Carpentras, et c'est peut-être à ce titre qu'il était créancier de ses coreligionnaires pour avoir avancé pour eux une somme réclamée par le fisc.

תולדות בני ישראל Histoire des Israélites d'Italie par Isaac-Raphaël Askenazi. Cracovie, impr. Fischer, 1901 ; 24 p.

ס' תולדות משפחת שור. Geschichte der Familie Schor, ihr Leben u. literar. Wirken von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart. Francfort, J. Kauffmann, 1901 ; 22 p.

L'ancêtre de cette famille serait le fameux Joseph Bekhor Schor ; mais on oublie de nous montrer la filiation. Le nom de Schor, étant comme les armes parlantes de Joseph, n'était pas toujours un nom de famille.

תוספות על מסכת ע"ז Tos'foth zum Tract. Aboda Sara zum Rabbi Elchanan, Sohn des Rabbi Isak aus Dompair (*sic*) lebte im XII. Säculum zum ersten Mal (*sic*) hrsg. mit Anmerkungen von David Fränkel. Husiatyn, Société Dobhebhe Sifthe Jeschenim, 1901 ; in-8° de II + 92 p.

Ici nous ne pouvons pas contrôler les lectures de l'éditeur, mais nous prenons encore sur le vif son inexpérience. Dans l'Introduction, très courte, il dit qu'il a réuni un à un tous les renseignements qu'il a pu trouver sur Elhanan, l'auteur de ces Tosafot. Il laisse à de plus grands savants le soin de compléter son œuvre. Or, s'il avait connu l'existence de la *Gallia judaica* de M. Gross, il se serait épargné une peine inutile et surtout une comparaison peu flatteuse pour son amour-propre. — Ce recueil de Tosafot est celui que possédait Luzzatto (ce que ne dit pas M. Fr.). Mais d'après Luzzatto, le ms. s'arrêtait aux gloses d'Aboda Zara, 61 *a*, tandis que d'après le texte de M. Fr., il le fait au f° 35. Et cependant c'est indubitablement le même ms., se terminant par les mots : « Jusqu'ici va le traité (יסוד) d'Elhanan fils de R. Isaac de Dampierre. A partir de là c'est celui de R. Juda b. Isaac de Brienne, qui a commenté les Tosafot d'Elhanan, fils de R. Isaac. »

התוספתא לפי סדר המשניות La Tossefta disposée suivant l'ordre des Mischnayot, traité Houllin, avec commentaire הגיון אריה, par A. Schwarz. Francfort, Kauffmann, 1901 ; in-8° de 81 p.

תוספתא סדר זרעים Tosefta Ordo Moed mit Commentar תכלת מרדכי par Mordechai Friedmann. 3e partie. Francfort, Kauffmann, 1901 ; in-8° de 168 p.

ס' תשלום אבודרהם Jose b. Jose's Aboda nebst verschiedenen anderen

Pijutim mit dem Commentar des Abudraham, aus Handschriften hrsg. von L.-Ph. Prins. Berlin, impr. Itzkowski, 1900 ; gr. in-8° de 186 p. (Publication de la Société Mekitze Nirdamim.)

2. *Ouvrages en langues modernes* [1].

Adler (Cyrus) et Casanowicz (I.-M.). Descriptive catalogue of a collection of objects of Jewish ceremonial deposited in the U. S. National Museum by Hadji Ephraim Benguiat. Washington, Government printing office, 1901 ; in-8° de p. 539-561 + 36 planches. (Smithsonian Institution, from the Report of the U. S. National Museum for 1899.)

Adler (H.). Our provincial brethren. A sermon. Londres, A. Isaacs, 1901; 13 p. (The North London Pulpit, n° 16.)

The Amherst Papyri, being an account of the Greek Papyri in the collection of... Lord Amherst, by B.-P. Grenfell and A.-S. Hunt. Part I : The Ascension of Isaiah and other theological Fragments. Londres, Frowde, 1900; gr. in-4° de vi + 48 + 9 planches.

Analecta Argentinensia, vatikanische Akten und Regesten zur Geschichte des Bistums Strassburg im XIV Jahrhundert... von Ernst Hauviller. Bd. I. — Strasbourg, 1900; in-8°.

N° 204. Mandement pontifical (Avignon, 11 avril 1330) autorisant l'union des revenus de la paroisse de Dossenheim ou de Schwindratzheim (Alsace) au monastère de Schwarzach, ruiné par les guerres de Louis de Bavière et les obligations qu'il a contractées envers les Juifs (H.)

Baentsch (B.). Exodus-Leviticus, übersetzt u. erklärt. Gottingue, Vandenhoeck et Ruprecht; in-8° de iv + 441 p. (Handkommentar zum Alten Testament hrsg. von W. Nowack).

Bamberger (S.). Historische Berichte über die Juden der Stadt und des ehemaligen Fürstentums Aschaffenburg. Strasbourg, J. Singer, 1900 ; in-8° de v-112 p. (H.)

Baron (D.). Ancient scriptures and the modern jew. Londres, Hodder, 1900 ; in-8° de 356 p.

Baron (David). La question juive et sa solution, ou le Présent et l'Avenir d'Israël, avec une introduction du Dr Pierson, traduit par D. Lortsch. — Lyon et Lausanne (s. d.) ; in-16 de viii-79 p. (H.)

Basset (R.). Nédromah et les Traras. Paris, Ernest Leroux, 1901 ; in-8° de xviii + 238 p. (Publications de l'Ecole des lettres d'Alger, t. XXIV.)

La contrée de Nédromah, à l'extrême-ouest de l'Algérie, fut le berceau des Almohades. Des traces d'influence juive, d'après M. Basset, s'y remarqueraient : tels le nom de Oulad *Ischou*, forme hébraïque de l'arabe Isa, Sidi *Oucha*, fils de Noun, encore vénéré de nos jours par les Juifs et les Musulmans. Il est vrai que le culte rendu à un sanctuaire placé sous l'invocation d'un personnage biblique peut s'expliquer par la vénération des Musulmans pour les héros de l'Ecriture. Mais il s'agit, non d'un monument commémoratif, mais d'un *tombeau*, objet d'un pèlerinage. Or, dit M. B., « on peut poser comme une vérité générale que la vénération du tombeau d'un prophète commun aux trois religions a

[1] Les notices signées (H.) sont de M. P. Hildenfinger.

d'abord été le fait des Juifs, puis des chrétiens (sans que ce second degré se rencontre partout), et qu'elle a passé des premiers aux Musulmans, soit directement, soit par l'intermédiaire des seconds ». Cette vérité sera démontrée par une longue série d'exemples dans un appendice spécial. Une autre preuve de l'influence juive est la localisation à Tlemcen d'une légende coranique d'origine juive (?) où figure Josué. C'est à la suite de l'aventure contée par cette légende que Moïse rencontre Kidhr dont les actions incompréhensibles lui paraissent contraires à la justice parce qu'il n'en connaît pas le sens caché. — M. B. aurait pu ajouter que cette légende se racontait dans l'Afrique du Nord avec le nom de Josué (b. Lévi), remplaçant celui de Moïse, comme le montre le *Hibbour Yafé* de R. Nissim de Kairouan (XIe siècle). — M. B. croit que la tradition suivant laquelle Josué est enterré dans cette région a peut-être quelque rapport avec celle qui fait aller en Afrique les Chananéens chassés de Palestine. (Nous signalons à ce propos à M. B., justement si friand de bibliographie, ce passage du Talmud de Jérusalem, *Schebiit*, 36 *c* : Josué dit aux populations chananéennes qu'elles pouvaient émigrer si elles le désiraient ; les Girgasiens le firent et se rendirent en *Afrique*.) — Les traditions indigènes corroborent ces conclusions. Elles rapportent que les Mediouna, fixés aux environs de Tlemcen, étaient de religion juive avant l'arrivée des Musulmans ; une légende place dans le Maghreb, près du fleuve Sabbatique (Ouadi's Sebt, Ouadi'r Remel) une population juive qui aurait donné à Alexandre des conseils de modération et de sagesse. On sait, d'autre part, que l'Afrique du Nord était habitée par des Juifs avant de tomber aux mains des Arabes. — Cet ensemble d'indices est-il suffisant pour attester l'influence juive en cette région spéciale ? La moindre inscription datée serait autrement probante. Quoi qu'il en soit, la thèse de M. Basset nous a valu un appendice qui forme un hors d'œuvre dans l'ouvrage, mais qui est un chapitre bien instructif de folk-lore. « Pour établir que la vénération du tombeau de Josué a pour point de départ une pratique juive », M. Basset a « rassemblé des exemples du même genre ayant pour objet les personnages de la Bible dont les tombeaux ont été et sont encore vénérés par les Juifs, les Chrétiens et les Musulmans. » Cette liste peut être complétée — ainsi M. B. ne dit presque rien de la Perse, où se trouvent de nombreux tombeaux de cette nature, — mais elle est singulièrement riche, et elle donne une idée de la vaste érudition de notre savant confrère ; elle sera consultée avec fruit comme un répertoire précieux. M. B. établit d'abord pour chaque légende, qu'elle a une origine juive, puis qu'elle est devenue chrétienne pour être adoptée ensuite par les Musulmans. Seulement M. B. ne montre pas que toujours la légende *locale* ait passé par ces divers stades, et c'est justement le postulat de sa thèse. Il n'est même pas prouvé que ces légendes aient fait leur première apparition chez les Juifs. Ainsi la légende qui fait enterrer Adam à Jérusalem n'est pas nécessairement juive parce qu'elle est consignée dans la Caverne des Trésors, qui renferme beaucoup d'éléments agadiques : il en faudrait trouver des preuves dans l'ancienne littérature midraschique. A ma connaissance, le seul texte qui parle de la tombe d'Adam est le Pirké de R. Eliézer, qui l'identifie avec celle de Machpéla.

BATTEN (L.-W.). The Old Testament from the modern point of view. New-York, Gorham, 1901 ; in-12 de 340 p.

BAUDISSIN (W.-W.-Graf.). Einleitung in die Bücher des Alten Testamentes. Leipzig, Hirzel, 1901 ; in-8° de XVIII + 824 p.

BAUMONT (H.). Histoire de Lunéville. Lunéville, 1900; in-8°.

Sous Stanislas, deux familles juives à Lunéville ; seize en 1785. A cette date, le roi « tolère » l'établissement d'une synagogue ; le cimetière demandé en 1787 n'est obtenu qu'en 1791. Naturellement les Juifs sont en butte aux suspicions et aux haines des commerçants. Il leur est même interdit jusqu'en

1791 de traverser la cour du château (p. 211). La Société populaire fait fermer la synagogue pendant la Révolution (p. 363). Le 12 septembre 1808, en application du décret du 17 mars 1808, le Conseil de ville accorde à 29 chefs de familles le certificat constatant qu'ils ne se sont pas livrés à l'usure, et l'ajourne ou le refuse pour neuf autres (p. 469). En 1840 (p. 559), le nombre des Israélites s'élève à 510, et en 1843 le maire adresse à leur sujet au gouvernement un rapport des plus favorables. (H.)

Benoit (G.). La prédication rabbinique au xix° siècle. Thèse. Montauban, impr. Granié, 1900; in-8° de 90 p.

Benzinger (J.). Die Bücher der Chronik erklärt. Tubingue, Mohr, 1901 ; in-8° de xviii + 141 p. (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament, hrsg. von K. Marti.)

Bericht (19.) über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums. Vorangeht : Die ältesten Phasen in der Entwickelung der jüd. Predigt, von S. Maybaum. Berlin, impr. Itzkowski, 1901 ; in-8° de 44 + 16 p.

Bericht (34.) über den Religions-Unterricht der Synagogengemeinde zu Königsberg. Das Judentum eine Religion der Schule, von Felix Perles. Königsberg, impr. Jacoby, 1901 ; 35 p.

Bevan (F.). Last parabel of Ezechiel. Londres, Thynne, 1900 ; in-8° de 200 p.

Bertholet (A.). Leviticus erklärt. Tubingue, Mohr, 1901 ; in-8° de xx + 104 p. (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament, hrsg. von K. Marti).

Bloch (I.) et Lévy (E.). Histoire de la littérature juive d'après G. Karpelès. Paris, Leroux, 1901 ; in-8° de 683 p.

Œuvre qui rendra des services et sur laquelle nous reviendrons dans le prochain numéro.

Bloch (Isaac). Le Judaïsme et la femme. Nancy, impr. Berger-Levrault, 1901 ; 20 p.

Bloch (M.). Das mosaisch - talmudische Strafgerichtsverfahren , voir Jahresbericht (XXIV) der Landes-Rabbinerschule in Budapest.

Boisson. La Sainte Bible. Traduction française faite sur l'hébreu, sur les Septante, la Vulgate et autres versions. Ancien Testament. 4 vol. Lyon, Vitte, 1900 ; in-16 de 424 + 510 + 486 + 454 p.

Buttenwieser (M.). Outline of the neo-hebraic apocalyptic literature. Cincinnati, imp. Jennings de Pye, 1901 ; in-8° de vi + 45 p.

La seule chose intéressante que nous ayons lue dans ce travail est la comparaison du S. Héchalot avec les Livre des Secrets d'Hénoch. Quant à la notice sur l'Apocalypse d'Élie, *Sèder Éliahou*, à laquelle l'auteur avait consacré une étude, en 1897 (étude, dit le prospectus, qui est le garant de la valeur de la présente monographie !), c'est de la haute fantaisie.

Charles (R.-H.). Ascension of Isaiah, translated from the Ethiopic version, which, together with the new Greek fragment, the Latin versions and the Latin translation of the Slavonic, is here published in full, edited with introduction, notes and indices. New-York, Macmillan, 1900; in-12 de lxxiii + 155 p.

CHEYNE (T.-K.) and BLACK (J.-S.). Encyclopædia biblica. Vol. 2 E K. Londres, Black, 1901 ; in-f°.

CHWOLSON (D.). Die Blutanklage u. sonstige mittelalterliche Beschuldigungen der Juden. Nach der zweiten vielfach veränderten u. verbesserten Ausgabe von 1880 aus dem Russischen übersetzt u. mit vielen Verbesserungen u. Zusätzen vom Autor versehen. Francfort, Kauffmann, 1901 ; in-8° de XV + 362 p.

Il faut être reconnaissant à M. C. d'avoir rendu accessible à la majorité des lecteurs un travail excellent connu seulement de ceux qui savent le russe. Le contraste entre ce travail et celui de M. H.-L. Strack, consacrés tous les deux au même sujet, l'accusation du meurtre rituel portée contre les Juifs, est extrêmement frappant. Tandis que M. H.-L. S. s'efforce de laisser parler les faits, en s'effaçant lui-même, au risque même de produire une impression de sécheresse, M. C. écrit avec une verve qui tient toujours en haleine le lecteur ; son tempérament combattif ne saurait se résoudre à une œuvre de statistique, et ces qualités rendent sa démonstration vivante et émouvante. Les considérations générales ne l'effraient pas, et il sème à travers ses plaidoyers des idées profondes et lumineuses. Il n'oublie rien d'essentiel, mais ne relève que ce qui est essentiel. En fait, l'étude de cette accusation ne constitue qu'une partie du travail de M. C. Le premier chapitre, qui forme la moitié de l'ouvrage, est une réfutation éloquente et savante des erreurs courantes sur l'enseigenement du Talmud et des rabbins touchant le christianisme et les chrétiens. A ce propos, M. C. étudie avec ampleur l'histoire du Pharisaïsme et en retrace la doctrine avec la compétence qu'on lui connaît. Une de ses idées de prédilection est que le christianisme à l'origine était conforme au Pharisaïsme, et que les Pharisiens visés par les Évangiles ne sont que les faux Pharisiens, dénoncés par les Pharisiens eux-mêmes. Que M. C. se laisse ainsi entraîner par l'esprit de système au delà de la vraisemblance, il ne servirait de rien de le dissimuler, mais les historiens qui veulent atteindre à l'impartialité devront méditer ces pages vigoureuses où le rôle des Sadducéens et des Pharisiens, les rapports du christianisme avec le judaïsme, l'esprit du Talmud et de la morale juive, sont mis en pleine lumière.

Collegio rabbinico Italiano. Relazione sul biennio 1899-1900, seguita da *a*) Cenni storici sul Collegio rabbinico di Raffaello Prato, *b*) Commemorazione di S. D. Luzzatto di Ismar Elbogen. Florence, impr. Galletti et Cassuto, 1901 ; in-8° de 35 + 52 + XXII p.

COOKE (A.-W.). Palestine in geography and in history. Vol. 2. Londres, Kelly, 1901 ; in-8° de 266 p.

CORNILL (C.-H.). Die metrischen Stücke des Buches Jeremia. Leipzig, 1901 ; in-8° de VIII + 40 p.

Les études sur la prosodie et la strophique des écrivains bibliques se sont multipliées dans les dernières années, mais les résultats en sont sujets à caution. La plupart des exégètes ou philologues qui ont écrit sur ces matières ont transformé en systèmes des observations qui s'appliquaient à des morceaux ou à des versets isolés, et ils ont cru avoir découvert les lois générales de la composition poétique ou prophétique. Le travail de M. Cornill ne fait malheureusement pas exception à la règle...

En préparant le texte de Jérémie pour la Bible en couleurs, M. Cornill a cru s'apercevoir que les morceaux poétiques de ce prophète étaient formés d'octastiches ou de quatrains dont chaque ligne a deux stiches, et il vient de publier ces morceaux ainsi disposés.

Ce qui enlève, dès l'abord, toute confiance dans le système de M. Cornill, c'est que le premier morceau apparaît, pour ceux qui n'ont pas l'esprit pré-

venu, comme étant de la simple prose. On n'y voit pas trace de parallélisme et on n'y découvre aucun indice de style poétique. Il est très vrai que parfois les prophètes s'élèvent jusqu'à la poésie, mais ce n'est vraiment pas le cas pour le premier chapitre de Jérémie. Et l'on se demande alors pourquoi l'auteur aurait écrit en octastiches.

Si cependant la répartition en stiches et en strophes correspondait à une division naturelle des phrases, nous serions obligés de l'accepter. Mais, dès les premières lignes, l'arbitraire des procédés employés par M. Cornill est manifeste. Dans le premier verset (I, 15), le mot ממלכות est placé dans un stiche, et son complément ארץ צפונה dans l'autre. Est-il possible qu'un écrivain hébreu ait séparé de la sorte un nom construit du nom auquel il est annexé ? Les mots ארץ צפונה forment un stiche avec נאם ה', mais cette dernière locution forme un stiche à elle seule au verset 19 et ailleurs.

Les stiches varient de longueur dans des proportions énormes. Ils vont de sept lettres, p. ex., III, 19, ולא אחריש, à vingt-cinq lettres, dans III, 5, הגידו ביהודה ובירושלם השמיעו. La division en strophes ne tient aucun compte de la séparation logique des pensées. On peut en juger par les versets 4 et 6 du chapitre II :

שמעו דבר ה' בית יעקב — וכל משפחות בית ישראל
מה מצאו אבותיכם בי עול — כי רחקו מעלי
וילכו אחרי ההבל ויהבלו — ולא אמרו איה ה'
המעלה אתנו מארץ מצרים — המוליך אתנו במדבר
בארץ ערבה ושוחה — בארץ ציה וצלמות
בארץ לא עבר בה איש — ולא ישב אדם שם

Il serait, avec la méthode de M. Cornill, très facile de découper en octastiches les premiers versets de la Bible et la Bible tout entière. Nous aurions :

בראשית ברא אלהים — את השמים ואת הארץ
והארץ היתה תהו ובהו — וחשך על פני תהום
ורוח אלהים מרחפת — על פני המים
ויאמר אלהים יהי אור — ויהי אור

et ainsi de suite. Il est évident, en effet, que l'on peut toujours diviser un verset hébreu quelconque en fragments de deux, trois, quatre ou cinq mots, et qu'on arriverait à des résultats analogues avec des ouvrages écrits en n'importe quelle langue et dans la prose la plus prosaïque. A notre grand regret, nous sommes obligé de dire que le travail de M. Cornill sur les morceaux métriques de Jérémie nous semble être le fruit d'une illusion. — *Mayer Lambert.*

COUDENHOVE (H.-G.). Das Wesen des Antisemitismus. Berlin, Calvary, 1901 ; gr. in-8° de 528 p.

Contient d'excellentes choses et est écrit avec une rare vigueur.

DELAHACHE (Georges). Juifs. Paris, P. Ollendorff, 1901 ; 45 p.

Plein d'aperçus piquants et justes.

DEUTSCH (I.). Die Regierungszeit der judäischen Königin Salome Alexandra und die Wirksamkeit des Rabbi Simon ben Schetach. Francfort, Kauffmann, 1901 ; in-8° de 45 p.

DUHM (B.). Das Buch Jeremia erklärt. Tubingue, Mohr, 1901. (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament, hrsg. von K. Marti).

DUMAS (R.). Pourquoi les Hébreux n'ont-ils pas eu de mythologie ? Marseille, impr. Barlatier, 1901 ; in-8° de 129 p.

EBSTEIN (W.). Die Medizin im Alten Testament. Stuttgard, Enke, 1900; in-8° de VIII + 184 p.

EHRMANN (H.). Durch's Jahr. Essays über die gehobenen Momente des jüdischen Pflichtlebens in allen Monaten des Jahres. Francfort, Hofmann, 1900; in-8° de XIV + 530 p.

EPPENSTEIN (S.). Ishak ibn Baroun et ses comparaisons de l'hébreu avec l'arabe. Paris, Durlacher, 1901; in-8° de 45 p. (Tirage à part de la *Revue des Etudes juives*, t. XLI-XLII.)

ERBT (W.). Die Purimsage in der Bibel. Untersuchungen über das Buch Ester u. der Estersage verwandte Sagen des späteren Judenthums. Berlin, Reimer, 1900; in-8° de V + 92 p.

EYS (W.-J. van). Bibliographie des Bibles et des Nouveaux Testaments en langue française des XVe et XVIe siècles. I. Bibles. Genève. H. Kundig, 1900; in-8° de VIII + 211 p. (H.)

FABRÈGE (F.). Histoire de Maguelone. T. II. Paris, A. Picard, 1900; in-4°.

Déjà dans le t. I, l'auteur avait donné quelques indications sur les Juifs. Le t. II comprend encore à leur sujet quelques pages (p. 473-481) plutôt médiocres. A quoi bon ces considérations sur les Juifs en général, considérations appuyées, d'ailleurs, sur des citations de l'abbé Lémann et de Gougenot de Mousseaux? A quoi bon publier à nouveau un acte déjà édité par M. Saige? (P. 479-480.) Et quel rapport entre M. de Rothschild (p. 474, n. 2) et les Juifs de l'évêché au XIIIe siècle? (H.)

FLEMMING (J.) et RADERMACHER (L.). Das Buch Henoch. Leipzig, Hinrichs, 1901; in-8° de 172 p.

FÖRSTER (G.). Das mosaische Strafrecht in seiner geschichtlichen Entwickelung. Leipzig, Veit, 1900; in-8° de 91 p.

FRIDMANN (Léon). Méthode de lecture hébraïque. Paris, Durlacher, 1901; in-8° de 67 p.

FRIEDMANN (A.). Die Geschichte der Juden in Ingolstadt (1300-1900). Ingolstadt, Krüll, 1900; in-8° de 27 p. (H.)

GALLINER (J.). Abraham Ibn Ezra's Hiobkommentar auf seine Quellen untersucht. Berlin, Poppelauer, 1901; in-8° de 59 p.

GASTER (M.). History of the ancient Synagogue of the Spanish and Portuguese Jews. A memorial volume written specially to celebrate the two-hundredth anniversary of its inauguration, 1701-1901. Londres [impr. Harrison], 1901; in-4° de IV + 201 p., avec illustrations et fac-similés.

GEISENDORF (T.). L'avènement du roi messianique d'après l'apocalyptique juive et les évangiles synoptiques. Thèse. Cahors, impr. Coueslant, 1900; in-8° de 256 p.

GIESEBRECHT (Fr.). Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre geschichtliche Grundlage. Königsberg, 1901; in-8° de 144 p.

Pour saisir la portée des expressions bibliques, il importe de les replacer dans le cadre des idées anciennes. Ce principe, que les exégètes et les théologiens oublient quelquefois, M. Giesebrecht l'applique d'une façon très intéressante dans son étude sur la valeur que la Bible attribue au nom de la

divinité. Nous nous bornerons à indiquer les résultats les plus saillants de ce travail.

Le nom, pour les peuples primitifs, avait une très grande importance. Il n'est pas un simple signe, mais une sorte d'objet réel, qui exerce une influence sur l'être qui le porte. Celui qui connaît ce nom et sait s'en servir peut obtenir l'apparition de l'être dont il désire le secours. Invoquer le nom de Dieu, c'est donc contraindre la divinité à exaucer les supplications qu'on lui adresse. Sans doute cette idée a pu s'épurer avec le cours des siècles, mais elle a donné naissance à des formules liturgiques qui ont persisté. Le nom divin est une sorte de talisman très puissant pour les bénédictions et les malédictions. D'autre part, le nom est le représentant de la divinité; il remplit parfois le même rôle que l'*ange* ou la *face* de Dieu. C'est ainsi qu'on peut s'expliquer l'expression du Deutéronome : Dieu fait résider son nom dans le sanctuaire. Entre l'idée vulgaire que Dieu séjourne lui-même dans son temple, et la conception spiritualiste de la divinité, l'écrivain biblique a fait une sorte de compromis. Dieu ne réside pas dans une maison, mais son nom, qui est son émanation, peut être localisé. Le nom divin inspire non seulement le respect, mais encore la terreur, et il peut être dangereux de le prononcer. L'habitude de remplacer le nom propre de Dieu par un équivalent paraît remonter à une assez haute antiquité. C'est ce qui explique que dans les noms propres des Sabéens, qui étaient polythéistes comme le prouvent les inscriptions, on trouve si fréquemment le nom *él*. Ce nom n'est pas l'indice d'un syncrétisme monothéiste, mais il remplace un nom propre quelconque de divinité, que l'on redoutait de faire entrer dans un nom propre humain. Au lieu du nom propre, on emploie aussi les termes de parenté, père, frère, oncle, ou simplement le mot : *son nom :* Samuel, par exemple, signifie : son nom est Dieu, c'est-à-dire JHVH est Dieu, et équivaut à ה׳ הוא האלהים. On trouve des noms analogues en phénicien.

L'ouvrage de M. Giesebrecht mérite d'attirer l'attention de ceux qui s'occupent d'études bibliques ou de folklore. Il a le grand mérite de substituer à des définitions vagues, dont M. G. reproduit, en les critiquant, quelques échantillons, des notions précises et exactes sur le rôle que joue le nom divin dans la Bible. — *Mayer Lambert.*

GLASER (E.). Jehowah-Jovis und die drei Söhne Noah's. Ein Beitrag zur vergleichenden Götterlehre. Munich, Lukaschik, 1901 ; in-8° de 28 p.

GRÜNBAUM (M.). Gesammelte Aufsätze zur Sprach-und Sagenkunde, hrsg. von Felix Perles. Berlin, Calvary, 1901 ; in-8° de XVIII + 600 p.

Ce volume de mélanges contient : 1° un long travail paru dans la Z. D. M. G., XXXI, *Contributions à la mythologie comparée tirées de la Haqada* (p. 1-237); 2° une étude publiée dans le même recueil, t. XXXIX et XL, sur *le Schem Hammephorasch considéré comme le calque d'une expression araméenne* et sur *les imitations verbales en général* (p. 238-434); 3° une courte note sur *les différents degrés de l'ivresse dans les récits populaires* (p. 435-441) ; 4° des miscellanées : *L'étoile Vénus; les Minim dans le Talmud* (p. 412-456) ; 5° *Assimilation et étymologies populaires dans le Talmud* (p. 457-469); 6° *Les « deux mondes » chez les auteurs arabo-persans et juifs* (p. 470-514); 7° *A propos de « Jussuf et Suleicha »* (p. 515-551); 8° L'édition de Schechta-Wssehrd de *Jussuf et Suleicha* (p. 552-593). L'ouvrage se termine par deux index, celui des matières et celui des mots hébreux, composés par M. Félix Perles, qui a écrit également l'introduction. Il faut remercier notre jeune collaborateur et d'avoir réédité ces diverses études et de les avoir rendues utilisables par la confection de ces index. On sait, en effet, que Grünbaum ne s'est jamais avisé de fournir à ses lecteurs les moyens de se débrouiller au milieu de ses dissertations scientifiques, faites de pièces et de morceaux se suivant dans un désordre parfait. Ce défaut de composition a été pour beaucoup dans l'indifférence qui a généralement accueilli ses travaux. Peut-être l'éditeur de ses Mélanges, qui a eu la bonne idée de rejeter au bas des

pages les notes qui émaillent le texte même, aurait-il rendu aux lecteurs un service plus grand encore en coupant ce texte par des *têtes de chapitres*. Cela est vrai surtout du premier travail, qui, à notre sens, est celui qui fait le plus honneur à son auteur. Dans cette étude, bourrée de faits et d'idées, Grünbaum a rapproché un grand nombre d'agada de fictions analogues, et pour cela il a mis à profit ses lectures immenses, sa connaissance exacte des langues anciennes et modernes, classiques et orientales. En un sens, il est permis de dire qu'il a été le père des études folkloriques juives. Ce qui ajoutait plus d'autorité à ses aperçus, c'est que chez lui le littérateur se doublait d'un philologue consommé. Malheureusement Grünbaum, après avoir confronté les dires analogues, jugeait son rôle terminé, laissant aux lecteurs le soin de conclure. Ainsi entendue, la méthode *comparative* est stérile. Mais ce n'est pas un mince mérite qu'avoir amené à pied d'œuvre les matériaux que d'autres utiliseront pour leurs constructions. Nous avons eu trop souvent l'occasion de tirer parti des richesses offertes ainsi par l'auteur pour ne pas rendre à sa mémoire l'hommage de reconnaissance qui lui est dû. Ce recueil est indispensable à quiconque veut se faire une idée nette de la agada, c'est-à-dire des inventions poétiques de l'imagination juive — en dehors de la Bible et des apocryphes — et des éléments populaires et universels qui y sont entrés.

Guerrieri (G.). Gli Ebrei a Brindisi e a Lecce, 1409-1497. Contributo alla storia dell' usura nell' Italia meridionale. Turin, Bocca, 1900 ; in-8° de 32 p. (Extrait des Studi Senese, XVII.) (H.)

Gunkel (H.). Genesis, übersetzt u. erklärt. Gottingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1900 ; in-8° de VIII + LXXIV + 450 p. (Handkommentar zum Alten Testament hrsg. von W. Nowack).

Guthe (H.) and Batten (L.-W.). The books of Ezra and Nehemiah. Leipzig, Hinrichs, 1901 ; gr. in-8° de 70 p. (Collection P. Haupt.)

Hague (G.). Some practical studies in the history and biography of the Old Testament (Genesis to Deuteronomy). New-York, Revell, 1901 ; in-8° de 546 p.

Halévy (J.). Recherches bibliques. L'histoire des origines d'après la Genèse. Texte, traduction et commentaire. Paris, Leroux, 1901 ; in-8° de 153 p.

Hartmann (P.-D.). Das Buch Ruth in der Midrasch- Litteratur. Francfort, J. Kauffmann, 1901; in-8° de XIV + 100 p.

Ces sortes de monographies sont de très utiles contributions à l'histoire de l'exégèse biblique. Elles serviront un jour à la composition d'un dictionnaire de la Bible d'après les anciens interprètes. Il faut être reconnaissant aux savants consciencieux qui préparent les matériaux de ce vaste répertoire. Dès à présent, on les consultera avec profit. M.H., très justement, a fait entrer dans son inventaire les anciennes versions, comme la Peschito et le Targoum; mais pourquoi en a-t-il exclu les Septante?

Hering (F.). Die homiletische Behandlung des Alten Testaments. Leipzig, Deichert, 1901; in-8° de 168 p.

Holzinger (H.). Das Buch Josua erklärt. Tubingue, Mohr, 1901 ; in-8° de XXII + 103 p. (Kurzer Hand- Commentar zum A. T. hrsg. von K. Marti).

Hommel (F.). Der Gestirndienst der alten Araber u. die altisraelitische Ueberlieferung. Munich, Lukaschik, 1900 ; in-8° de 32 p.

Horovitz (M.). Die Inschriften des alten Friedhofs der israel. Gemeinde zu Frankfurt a. M. Francfort, Kauffmann, 1901 ; in-8° de LIII + 768 p.

Jahresbericht (VIII.) der israelitisch- theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1900-1901. Voran geht : Der hermeneutische Syllogismus in der talmudischen Litteratur. Ein Beitrag zur Geschichte der Logik im Morgenlande vom Rector Prof. Dr Adolf Schwarz. Vienne, Verlag der israel.-theol. Lehranstalt, 1901 ; in-8° de 210 p.

Jahresbericht (XXIV.) der Landes-Rabbinerschule in Budapest über das Schuljahr 1900-1901. Vorangeht : Das mosaisch- talmudische Strafgerichtsverfahren, von Prof. Moses Bloch. Budapest, 1901 ; in-8° de IV + 71 + 32 p.

Jahres-Bericht des jüd.-theolog. Seminars Fränckel'sche Stiftung. Voran geht : Geschichte der Juden in Schlesien. III. Von 1400-1437. Von M. Brann. Breslau, impr. Schatzky, 1901 ; in-8° de p. 81-104 + p. XXXV-LXX + 12 p.

Jewish Encyclopedia (The). A descriptive record of the history, religion, literature and customs of the Jewish people from the earliest times to the present day. Vol I : Aach-Apocalyptic literatur. New-York et Londres, Funk et Wagnalls Cie, 1901 ; gr. in-4° de XXXVIII + 685 p.

Notre savant collaborateur M. S. Poznanski rendra compte prochainement de cette importante publication. Nous voudrions dire dès à présent l'impression qu'elle nous a produite. Qu'on ait fait autour de cette œuvre une réclame exagérée — et coûteuse — cela n'est pas douteux ; que l'excès des illustrations inutiles ou même naïves soit quelque peu agaçant, nous en convenons encore ; qu'on ait chargé de certains articles des savants dont l'autorité n'est pas indiscutable, bien qu'il nous en coûte de le dire, le fait est indéniable. Mais ces défauts n'empêchent pas la Jewish Encyclopedia de répondre à ce qu'on attendait d'elle, d'être un instrument de travail dont le besoin se faisait sentir depuis longtemps et qu'on n'espérait plus. De nos jours, il est impossible, même au génie le plus encyclopédique, de tout savoir — et encore ne parlons-nous que des choses juives ; — le plus instruit, lorsqu'il veut s'éclairer sur un point, est embarrassé parfois, faute de savoir s'orienter. Avec la Jew. Encyclopedia la science sera à la portée de chacun. D'autant plus que généralement les éditeurs ont distribué aux savants les mieux qualifiés les articles de leur compétence. C'est ainsi que l'article Alexandrie est l'œuvre de M. E. Schurer, Alsace de R. Reuss, Alphabet de Lidzbarski, les notices sur les rabbins de l'agada de M. Bacher, l'histoire d'Espagne de M. Kayserling. L'Encyclopedia a mis en lumière les qualités de deux savants jusqu'ici peu connus : M. S. Mendelsohn, collaborateur de notre *Revue*, qui traite de la biographie des docteurs du Talmud, et surtout M. L. Ginzberg, qui a fourni le plus de travail. Ce jeune savant possède une sérieuse érudition dans le domaine de l'ancienne littérature juive comme dans celui du moyen âge ; il a lu et il a du jugement. Une innovation très heureuse, qui justement lui est due, est la biographie des personnages bibliques d'après l'Agada. L'auteur, cela va sans dire, s'est contenté de donner le sommaire des matières éparses dans les Midraschim sans faire de recherches sur l'origine de ces éléments. — Nous faisons les vœux les plus sincères pour la réussite de cette belle entreprise, qui fait honneur aux États-Unis. Quand les éditeurs pourront-ils planter le drapeau au faîte de l'édifice, ils ne le savent pas eux-mêmes, sans doute ; mais pour y arriver plus sûrement, qu'ils nous fassent grâce d toute cette imagerie, de toutes ces pages de musique, de ces photographies de synagogues américaines, etc., dont on se passerait sans regret.

JOESTEN. Zur Geschichte der Hexen und Juden in Bonn. Eine Kulturgeschichtliche Studie. Bonn, C. Georgi, 1900; in-8° de 47 p.

La partie la plus importante de cette étude est réservée aux Juifs. Elle comprend surtout la publication (pp. 14-31) d'une ordonnance de 1686 en sept chapitres. Quelques notes sur les Juifs au XVIIIe siècle, particulièrement sur les mesures prises par le gouverneur contre les Juifs mendiants. Les pp. 41-47 sont consacrées au XIXe siècle. (H.)

JORGA (N.). Notes et extraits pour servir à l'histoire des Croisades au XVe siècle. Seconde série. Paris, 1899; in-8°.

Mentionne, d'après les comptes d'Alphonse Ier, roi de Naples, les paiements faits à des Juifs convertis (1447-1451) (p. 48). — Publie (p. 255), d'après les Archives d'État de Naples, un mandement imposant une amende aux Juifs de Calabre (et des Abruzzes, de la Terre de Labour, etc.), en compensation des vexations et dépenses que les Juifs de Terre Sainte sont accusés d'avoir causées au monastère des Frères Mineurs de Sion. — Un appendice est consacré à Bertrand Mignarelli de Sienne, qui voyagea en Orient, et à deux de ses ouvrages, non connus de Baluze et qui peuvent intéresser en quelques points l'histoire des Juifs. (H.)

Journaux (Les) du Trésor de Philippe VI de Valois, suivis de l'*Ordinarium thesauri* de 1338-1339, publiés par Jules Viard. Paris, impr. Nationale, 1899; in-4°. (Collection des documents inédits.)

Les registres du Trésor de 1328 et 1349 mentionnent : le versement fait à Philippe Ier d'Anjou par Roger de Tours et Jean Payen, commissaires sur le fait des Juifs en Languedoc, d'une somme de 5,000 l. t. en compte sur une somme de 70,000 l. dues à ce prince par Philippe-le-Bel (p. 2); — un autre versement fait au Trésor (avril 1349) par Benedict Broissardi, commissaire sur le fait des Juifs en Languedoc (p. 182) — une recette de 9 l. t. (mai 1349) versée par Jean de Saint-Adieu, commis à la poursuite des dettes des Juifs dans les bailliages de Bourges et d'Auvergne (p. 231). (H.)

JULIUS (C.). Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1901; in-8° de XI + 183 p. (Biblische Studien hrsg. von O. Bardenhewer. VI. Band. 3. u. 4. Heft.)

KAHN (S.). Notice sur les Israélites de Nîmes (672-1808). Nîmes, impr. La Laborieuse, 1901; in-8° de 48 p.

KARPPE (S.). Étude sur les origines et la nature du Zohar, précédée d'une étude sur l'histoire de la Kabbale. Paris, Félix Alcan, 1901; in-8° de X + 604 p.

[KAUFMANN]. Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann, hrsg. von M. Brann und F. Rosenthal. Breslau, Schles. Buchdruckerei v. S. Schottlaender, 1900; gr. in-8° de II + II + LXXXVIII + 682 + 112 p.

Table des matières :

1. Rosenthal : David Kaufmann ;
2. M. Brann : Verzeichniss der Schriften u. Abhandlungen David Kaufmanns;
3. J. Barth : Ueber Sacharia Cap. 8;
4. D. H. Müller : Strophenbau in den Proverbien;
5. Théodore Reinach : Notes sur le second livre du Contre Apion de Josèphe;
6. Adolf Büchler : Zur Verproviantirung Jerusalems im Jahre 69/70 nach Chr.;
7. Ludwig Blau : Wie lang stand die althebräische Schrift bei den Juden im Gebrauch?

8. M. Friedmann : Eine Abraham-Legende ;
9. Immanuel Löw : Die Finger in Litteratur und Folklore der Juden ;
10. Ignaz Goldziher : Die Sabbathinstitution im Islam ;
11. D. Simonsen : Tobit-Aphorismen ;
12. Israel Abrahams : An Arabic fragment of the scroll of Anthiochus ;
13. M. Schwab : Des versions hébraïques d'Aristote;
14. E.-N. Adler : Aleppo;
15. M. Lambert : Nouveaux fragments du commentaire de Saadia sur Isaïe (XL, 2-5 et 10-11);
16. Moritz Steinschneider : Saadia Gaon's arabische Schriften ;
17. Samuel Poznanski : Jacob ben Ephraïm, ein antikaräischer Polemiker des X. Jahrhunderts;
18. Wilhelm Bacher : Jehuda Ibn Tibbon's Irrthümer in seiner Saadia-Uebersetzung;
19. S. H. Margulies : Textkritische Bemerkungen zum 4., 5. und 6. Capitel des Emunoth we-Deoth ;
20. M. Gaster : Geniza-Fragmente;
21. N. Porges : Ueber die Echtheit der dem Dûnasch b. Labrât zugeschriebenen Kritik gegen Saadia;
22. A. Berliner : Zur Charakteristik Raschi's;
23. Neubauer : A Geniza fragment;
24. A. Epstein : Die Wormser Minhagbücher;
25. Philipp Bloch : Ueber Simon Wolff Auerbach, Oberrabiner von Grosspolen;
26. Lewinsky : Der Hildesheimer Rabbiner Samuel Hameln ;
27. Israël Lévi : Alexandre et les Juifs d'après les sources rabbiniques;
28. A. Sidon : Die Controverse der Synhedrialhäupter;
29. M. Horowitz : Aus meinem Briefwechsel mit David Kaufmann;
20. D. Feuchtwang : Epitaphien mährischer Landes-und Localrabbiner von Nikolsburg ;
31. M. Brann : Eine Sammlung Fürther Grabschriften;
32. Al. Büchler : Die Grabschrift des Mardochai Mochiach;
33. Bernhard Ziemlich : Eine Bücherconfiscation zu Fürth im Jahre 1702;
34. Gustav Karpeles : Heinrich Heine's Stammbaum väterlicherseits;
35. Emanuel Baumgarten : Zur Mährisch Ausseer Affaire;
36. Leopold Löwenstein : David Oppenheim;
37. Samuel Krauss : Joachim Edler von Popper;
38. Max Freudenthal : R. David Fränckel;
39. Bela Bernstein : Die Toleranztaxe der Juden in Ungarn;
40. Albert Wolf : Das jüd. Berlin gegen Ende des 18. Jahrhunderts, in Abbildungen und Medaillen;
41. M. Güdemann : Stellung der jüd. Litteratur in der christlich-theolog. Wissenschaft während und am Ende des 19. Jahrhunderts;
42. M. Klein : David Kaufmann als philosophischer Schriftsteller;
43. Hermann Cohen : Autonomie und Freiheit.

Partie hébraïque :

1. M. Friedlaender : Commentaire arabe sur la péricope בשלח par un auteur de l'école allégoriste;
2. Salomon Buber : Commentaire de Joseph Cara sur les Lamentations;
3. S. Schechter : Version du קדיש, d'après un fragment de la Guenîza du Caire ;
4. S.-P. Rabinowitz : Contributions à l'histoire des communautés juives de Lithuanie au XVIIIe siècle;
5. F. Wetstein : Archives de la communauté juive de Cracovie ;
6. S.-J. Halberstam (feu) : Liste des documents inédits publiés par David Kaufmann.

König (E.). Das Berufungsbewusststein der alttestamentlichen Propheten. Barmen, Wupperthaler Traktat-Gesellschaft, 1900 ; in-8° de 28 p.

König (E.). Hebräisch u Semitisch. Prolegomena u. Grundlinien einer Geschichte der semitischen Sprachen, nebst einem Exkurs über die vorjosuanische Sprache Israels u. die Pentateuchquelle P C. Berlin, Reuther et Reichard, 1901 ; in-8° de VIII + 128 p.

Voir plus loin.

König (E.). Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Litteratur komparativisch dargestellt. Leipzig, Dietrich, 1900 ; in-8° de VI + 421 p.

Kohut (Adolph). Berühmte israelitische Männer u. Frauen in der Kulturgeschichte der Menschheit. 2. Band. Leipzig- Reudnitz, A.-H. Payne, s. d. ; gr. in-8° de VI + 432 + de nombreux portraits et illustrations.

Kraetzschmar (R.). Prophet und Seher im alten Israel. Tubingue, Mohr, 1901 ; in-8° de 32 p.

Labande (H.-L.). Les Doria de France. Paris, A. Picard, 1899 ; in-8°.

On sait qu'en un grand nombre de cas les Juifs du moyen âge n'ont été que les agents de financiers chrétiens. Notamment dans le midi de la France, il était difficile aux Juifs de lutter contre la haute banque italienne. Le travail de M. L. donne quelques nouveaux exemples de ces faits. Jossé Latès, de Saint-Remy, Bonafos Falco, de Tarascon, Massip de Lisbonne, de Cavaillon, Abraham Jacob, de Salon, servent ainsi de courtiers à Louis Doria, un des rois du commerce méridional au XVe siècle, chambellan du roi René, propriétaire de comptoirs à Gênes, Marseille, Arles, Tarascon, Avignon et Montpellier (p. 63-64). Baptiste de Ponte (p. 134) se sert de même des Juifs pour ses achats de blé, de cuivre et surtout de laines. (H.)

Lattes (G.). Vita e opere di Elia Benamozegh. Livourne, impr. Belforte, 1901 ; in-8° de 165 p. (Avec le portrait de Benamozegh.)

Lejeal (G.). Jésus l'Alexandrin. Paris, Maisonneuve, 1901 ; in-8° de 129 p.

Lévi (Israël). L'Ecclésiastique ou la Sagesse de Jésus, fils de Sira. Texte original hébreu, édité, traduit et commenté. 2° partie : III, 6, à XVI, 26 ; extraits de XVIII, XIX, XXV et XXVI ; XXXI, 11, à XXXIII, 3 ; XXXV, 19, à XXXVIII, 27 ; XLIX, 11, à fin. Paris, Leroux, 1901 ; in-8° de LXX + 243 p. (Bibliothèque de l'École des Hautes-Études. Sciences religieuses. 10e volume, fascicule 2e.)

Ayant interrompu, dans la crainte de fatiguer l'attention des lecteurs, nos études sur les nouveaux fragments de l'Ecclésiastique (voir *Revue*, XXXIX, 1 et 177 ; XL, 1 et 253), nous nous permettons de résumer très succinctement ici les divers chapitres de l'introduction de ce 2e fascicule. Après une description des quatre exemplaires du texte (dont l'un n'est qu'un recueil de morceaux choisis), nous abordons le problème qui a déjà fait couler tant d'encre : les fragments hébreux représentent-ils l'original ? Après une nouvelle étude, nous avons cru devoir persévérer dans certaines conclusions que connaissent nos lecteurs : le cantique alphabétique de la fin est la *retraduction* de la version syriaque ; les mss. B et A contiennent des doublets généralement empruntés à la même version et se trahissant, entre autres, par les contre-sens et la langue, mais il n'y a pas de doublets provenant du grec (contrairement à ce que nous avions admis un instant). Toutefois ces

interpolations et corrections ne prouvent pas que tout le texte soit une retraduction; des indices internes contredisent péremptoirement une pareille hypothèse, à laquelle nous nous étions rallié avec trop de précipitation. En gros, nos fragments représentent donc bien l'original, mais avec des altérations diverses, et des interpolations dues à un auteur qui utilisait la version syriaque. Un chapitre est consacré à l'étude d'un cantique nouveau, qui manque dans les versions et qui contient à la fois une bénédiction relative aux Sadocites et des morceaux ayant trait à l'avènement du Messie. Ces morceaux sont contraires, par l'esprit, aux conceptions authentiques de l'auteur, et, d'autre part, offrent une ressemblance étonnante avec le *Schemoné Esrè* ou les Dix-Huit bénédictions, œuvre des Pharisiens. Après une discussion, très pénible, nous concluons, *faute de mieux*, à cette hypothèse, que ce Psaume a conservé des traces de sa forme primitive — la mention des Sadocites, par exemple, — mais a été corrompu par un scribe qui y a fait entrer des éléments empruntés au Schemoné Esrè. — La vieille version latine, connue déjà au commencement du IIIe siècle, est intéressante pour l'histoire du texte, parce que, bien que calquée sur le grec, elle révèle des corrections faites incontestablement d'après l'hébreu et quelquefois le syriaque, mais ces variantes sont généralement celles d'une revision du grec dont Clément d'Alexandrie, mort en 217, a gardé de nombreuses leçons. Enfin, nous essayons de montrer que diverses opinions hérétiques de l'auteur, sa misogynie, sa prédilection pour certains lieux communs révèlent une influence de l'hellénisme, spécialement des idées d'Euripide. Nous avions déjà, dans le premier fascicule, signalé cette action de l'hellénisme sur les procédés littéraires de l'auteur. — En disant « deuxième partie », nous avons voulu ne pas déclarer clos notre travail, espérant, contre toute attente, la découverte de nouveaux fragments. En terminant, nous prions les lecteurs de vouloir bien consulter la table des additions et rectifications, de nombreuses fautes s'étant produites à l'impression et nos vues s'étant parfois modifiées avec une étude du texte plus attentive et mieux informée. Que beaucoup de nos explications et interprétations laissent subsister des doutes et n'emportent pas la conviction, nul ne le sait mieux que nous; nous ne nous sommes pas, d'ailleurs, fait faute de dénoncer nos hésitations et notre incertitude.

LÉVY (Émile). Israël au XIXe siècle. Deux sermons. Bayonne, impr. Lespès, 1900 ; 22 p.

LEWIN (M.). Wo wären die Zehn Stämme Israels zu suchen? Francfort, Kauffmann, 1901 ; in-8° de 143 p.

LOISY (A.). Études bibliques. Paris, Picard, 1901 ; in-8° de 161 p.

MARGEL (M.). Der Segen Jakobs, Midrasch Bereschith Rabba, Par. 98, 1-20 ; 99, 1-4, übersetzt und kritisch behandelt. Francfort, Kauffmann, 1901 ; in-8° de 82 p.

MARIANO (R.). Giudaismo, paganismo, impero romano. Antecedenti storici immediati del cristianismo. Vol. III. Florence, Barbera, 1901 ; in-16 de 326 p.

MARTI (K.). Das Buch Daniel erklärt. Tubingue, Mohr, 1901 ; in-8° de XXIII + 98 p. (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament, hrsg. von K. Marti.)

MARTIN (P.). Histoire de la ville de Lodève depuis ses origines jusqu'à la Révolution. Montpellier, 1900 ; 2 vol. in-8°.

Quelques mots (p. 291-293) sur les Juifs au moyen âge, d'après l'ouvrage de M. Saige. Les Juifs sont sous l'autorité de l'évêque, et par un mande-

ment de 1306, dont l'analyse est reproduite par M. Martin dans son *Cartulaire de la Ville de Lodève* (Lodève, 1900, in-8, nº LXXIV), Philippe IV reconnaît les droits (taxes, péages, juridiction) de Déodat de Boussagues. — Au XVIIIe siècle, des marchands juifs d'Avignon assistent aux foires : ils doivent, en arrivant, faire consigner leur nom à l'Hôtel de ville, et les registres du Conseil de ville portent ainsi des signatures en hébreu ou en français (p. 233-234) (H).

Mc Curdy (J.-F.). History, prophecy and monuments of Israel and the nations. Vol. V. 3. New-York, Macmillan, 1901 ; in-8º de XXIII + 470 p.

Meinhold (J.). Die « Lade Jahwes ». Tubingue, Mohr, 1900 ; in-8º de 45 p.

Mitteilungen der Gesellschaft für jüd. Volkskunde, hrsg. von M. Grünwald. Heft VIII. Hambourg, à la Société, 1901 ; in-8º de p. 1-109.

Contient : Einiges aus den Memoiren der Glückel von Hameln, von L. Ysaye ; Die Sprache der Memoiren Glückels von Hameln ; Ein hebr. Lied zu Simchath-Thora aus Buchara und Jemen, von W. Bacher ; Engelnamen, von S. Krauss, etc.

Mitteilungen der Gesellschaft für jüd. Volkskunde, hrsg. von M. Grünwald. Heft VIII. Hambourg, à la Société [1901, 2e fascicule] ; in-8º de p. 111-192 + 4 planches.

Contient principalement une étude de M. Grünwald sur les noms hébreux et la traduction d'un mémoire de M. Bersohn sur les anciennes synagogues en bois de Pologne.

Morel (O.). Mémoires et documents publiés par la Société de l'École des Chartes. III. La Grande chancellerie royale et l'expédition des lettres royales de l'avènement de Philippe de Valois à la fin du XIVe siècle. Paris, Picard, 1900 ; in-8º de 359-362 p.

Renseignements nouveaux sur les tarifs spéciaux auxquels était soumis, au XIVe siècle, l'enregistrement des lettres des Juifs. Le Sceau des Juifs, créé par Philippe-Auguste, avait été supprimé en 1229. Lorsqu'en 1317 une ordonnance permit aux Juifs récemment rentrés en France le prêt sur lettres en même temps que le prêt sur gages, l'enregistrement de leurs contrats se fit par les voies ordinaires, mais un tarif spécial leur fut appliqué. M. M. publie trois règlements donnant en détail le prix des lettres de chancellerie sous Philippe-le-Bel et sous Charles V. Sous Philippe-le-Bel, les Juifs paient le double, et pour les chartes, le triple du prix ordinaire. Charles V abaissa un moment le tarif au début de son règne, mais quelques années après les Juifs de France payaient pour leurs chartes 12 l. parisis (au lieu de 3, tarif ordinaire), les Juifs de Navarre, 21 l. 2 s. tournois, c'est-à-dire le double des chartes de Navarre, et les Juifs de Champagne 42 l. t., c'est-à-dire le quadruple des chartes de Champagne, qui déjà étaient soumises à un tarif beaucoup plus élevé. (H.)

Neteler (B.). Beitrag zur Untersuchung der Geschichte des alttestamentlichen Kanons. Munster, Theissing, 1901 ; in-8º de 32 p.

Neviasky (A.). שלחן ערוך יורה דעה Rituel du judaïsme, traduit pour la première fois sur l'original chaldéo-rabbinique et accompagné de notes et remarques de tous (!) les commentateurs. V. Orléans, Michau, 1901 ; in-8º de 96 p. — Id., VI, 85 p.

On voit que le nom de l'auteur de cette publication a changé : ce n'est plus maintenant M. de Pavly. C'est le seul changement à constater.

Niebuhr (C.). Tell El Amarna period. Relations of Egypt and Western Asia in the 15th century B. C. Londres, Nutt, 1901 ; in-8º de 64 p.

NIESE (B.). Kritik der beiden Makkabäerbücher, nebst Beiträgen zur Geschichte der makkabäischen Erhebung. Berlin, Weidmann, 1900; in-8° de IV + 114 p.

Voir plus haut, p. 222.

NOWACK (W.). Richter-Ruth, übersetzt u. erklärt. Gottingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1900; in-8° de XXVIII + 201 p. (Handkommentar zum Alten Testament hrsg. von W. Nowack.)

OTTLEY (R.-L.). Short history of the Hebrews to the Roman period. Cambridge, University Press, 1901; in-8° de 332 p.

PATERSON (J.-A.). The book of Numbers. Leipzig, Hinrichs, 1900; in-8° de 67 p. (Collection Haupt.)

PETERS (M.-C.). Wit and wisdom of the Talmud. Introd. by H.-P. Mendes. New-York, Baker et Taylor, 1900; in-12 de 169 p.

PHILIPPSON (L.). Haben wirklich die Juden Jesum gekreuzigt? 2. Aufl. mit einem Vorwort von M. Philippson. Leipzig, Kaufmann, 1901; in-8° de 64 p.

POZNANSKI (S.). Miscellen über Saadja III. Bie Berechnung des Erlosungsjahres bei Saadja. Berlin, Calvary, 1901; in-8° de 39 p. (Tirage à part de la Monatsschrift, 44e année.)

PRAETORIUS (F.). Das Targum zum Buch der Richter in jemenischer Ueberlieferung. Berlin, Reuther et Reichard, 1900; in-8° de V + 61 p.

PRAETORIUS (F.). Ueber die Herkunft der hebr. Accente. Berlin, Reuther et Reichard, 1901; in-8° de V + 54 p.

RAPAPORT (M.-W.). Der Talmud u. sein Recht. IV. Theil. Formen der Obligation. Stuttgart, 1901; in-8° de 49 p. (Sonderabdruck aus Zeitschr. für vergleichende Rechtswissenschaft. XV. Bd.)

REINACH (Th.). Histoire des Israélites depuis la ruine de leur indépendance nationale jusqu'à nos jours. 2e édition revue et corrigée. Paris, Hachette, 1901; in-8° de XIX + 415 p.

Il y aurait quelque impertinence de notre part à apprécier cette deuxième édition : il nous faudrait redire, et moins bien à moins de le copier, le jugement porté ici même, sur la première, par notre regretté Isidore Loeb (t. IX, p. 306). M. Th. Reinach n'a rien changé au cadre, et il a eu raison : il est parfait et il a fallu un véritable tour de force pour grouper des faits qui ont eu pour théâtre les régions les plus diverses dans un ordre harmonieux, à la fois logique et chronologique. Il a fallu également toutes les ressources d'un style éloquent et pittoresque, précis et élégant pour faire de cette histoire un livre de lecture attachant, non seulement pour les Israélites, mais pour tous ceux qui veulent s'instruire. La littérature nuit souvent à la science : ici elle la sert. M. Th. Reinach s'est proposé — et à notre avis il y est parvenu — d'atteindre à l'impartialité; cette équité est assurément alliée à la sympathie, mais cette disposition d'esprit n'est-elle pas une des conditions essentielles d'un jugement éclairé? M. Th. Reinach avait déjà fait admirer, dans la première édition, ces qualités multiples et rarement réunies, mais, en 1882, il abordait seulement le domaine de l'histoire juive et se contentait de rendre accessible, en le condensant et en l'animant, l'immense travail de Graetz. Depuis, M. Reinach a eu l'occasion d'examiner directement beaucoup de matériaux de cette histoire, en particulier les textes relatifs au Judaïsme et aux Juifs dans le monde grec et dans

l'empire romain; notre Revue a mis au jour des documents nouveaux et de prix dont il a su reconnaître l'importance; l'histoire des Juifs de France s'est considérablement enrichie et précisée. Aussi, la deuxième édition, toute fidèle qu'elle soit au plan de la première, en diffère-t-elle notablement par les rectifications, les additions et les suppressions; c'est, en réalité, une nouvelle œuvre, que nous ne craindrons pas d'appeler un chef-d'œuvre. Qu'on y puisse relever quelques erreurs de détail, que la bibliographie de la fin mette sur le même plan des travaux de premier ordre et des opuscules sans intérêt, que les réflexions servant de conclusion ne soient pas du goût de tous les lecteurs, ce sont là menues critiques qui ne troublent en rien l'impression que laisse cet ouvrage, supérieur en beauté, en philosophie et en savoir à tous ses devanciers.

Russell (C.) and Lewis (H.-S.). The Jew in London. A study of racial character and present-day conditions, with an introduction by Canon Barnett and a preface by the right honor. James Bryce. Londres, Fisher Unwin, 1900; in-8° de xlv + 238 + 1 carte.

Saadia Al-Fajjumi's arabische Psalmenübersetzung u. Commentar (Psalm 50-72), hrsg., übersetzt u. mit Anmerkungen versehen von S. Baron. Berlin, Poppelauer, 1900; in-8° de 83 + xxix p.

Sarowy (W.). Quellenkritische Untersuchungen zur Geschichte König Salomos. Dissertation. Kœnigsberg, Leupold, 1900; in-8° de 55 p.

Schiefer (F.-W.). Die religiösen und ethischen Anschauungen des IV. Ezrabuches im Zusammenhang dargestellt. Ein Beitrag zur jüd. Religionsgeschichte. Leipzig, Dörffling et Franke, 1901; in-8° de vii + 76 p.

Schlatter (A.). Israels Geschichte von Alexander dem Grossen bis Hadrian. Stuttgard, Vereinbuchhandlung, 1900; in-8° de 342 p.

Schlœgl (N.). Ecclesiasticus (39, 12-49, 16), ope artis criticæ et metricæ in formam originalem redactus. Vienne, Mayer et Cie, 1901; in-4° de xxxv + 72 p.

Schmalzl (P.). Das Buch Ezechiel erklärt. Vienne, Mayer et Cie, 1901; in-8° de xi + 473 p.

Schneider (G.). Die zehn Gebote des Moses in moderner Beleuchtung. Francfort, Neuer Frankfort. Verlag, 1901; in-8° de x + 106 p.

Scholz (A. von). Kommentar über den Prediger. Leipzig, Woerl, 1901; in 8° de vii + xxviii + 229 p.

Schwarz (Ad.). Der hermeneutische Syllogismus in der talmud. Litteratur, voir VIII. Jahresbericht der israel.-theol. Lehranstalt.

Schweizer (A.). Untersuchungen über die Reste eines hebr. Textes vom ersten Makkabäerbuch. Berlin, Poppelauer, 1901; in-8° de 103 + 13 p.

Voir plus haut, p. 215.

Seraphim (B.). Soothssayer Balaam, or transformation of a sorcerer into a prophet. Londres, Rivington, 1901; in-8° de 392 p.

Siegfried (C.). Esra, Nehemia und Esther übersetzt u. erklärt. Gottingue, Vandenhœck et Ruprecht, 1901; in-8° de iv + 175 p. (Handkommentar zum A. T. hrsg. von W. Nowack.)

Silberstein (E.). Conrad Pellicanus, ein Beitrag zur Geschichte des Stu-

diums der hebräischen Sprache in der ersten Hälfte des XVI. Jahrhunderts. Berlin, Mayer et Muller, 1900 ; in-8° de VIII + 104 p.

Le ch. Ier, consacré à la bibliographie de Pellican, met en œuvre des renseignements déjà connus, notamment sur les relations avec Paul Pfedersheimer et Michel Adam, Juifs convertis, avec Reuchlin, etc. Le ch. II étudie l'œuvre de Pellican comme grammairien dans son *De modo legendi et intelligendi hebræi*, dans ses *Grammaticæ hebraica elementa*, dans l'*Institutiuncula*, imprimée à la suite de l'édition de saint Jérôme, faite à Bâle en 1516. Le ch. III est consacré à ses travaux d'exégèse et à ses traductions bibliques. Enfin, M. S. dresse une liste des écrivains de la littérature rabbinique que Pellican a étudiés ou traduits. (H.)

SIMONSEN (D). Hebraisk bogtryk i aeldre og nyere tid. Copenhague, impr. Nielson et Lydiche, 1901 ; gr. in-4° de 29 p , avec 16 reproductions photographiques et fac-similés.

Les plus anciennes et plus curieuses éditions hébraïques.

SINKER (R.). Essays and studies. Cambridge, Deighton, Bell et Cie, 1900 ; in-8° de V + 21 p. (Contient, entre autres : The maxims of the Jewish Fathers, The authorship of Psalm CX, The Jewish Sabbath, Christ in the Talmud, Kippod, Manasseh or Moses (Juges, XVIII, 30), On grace at meals in the Jewish Church).

SMITH (G.-A.). Modern criticism and the preaching of the Old Testament. Londres, Hodder et Stoughton, 1901 ; in-8° de XII + 325 p.

STEUERNAGEL (C.). Die Einwanderung der israelit. Stämme in Kanaan. Berlin, Schwetschke, 1901 ; in-8° de VIII + 131 p.

STOSCH (G.). Alttestamentliche Studien. V. Theil : Die Urkunden der Samuelsgeschichte. Gütersloh, Bertelsmann, 1900; in-8° de VII + 200 p.

STRACK (H.-L.). Grammatik des Biblisch-aramäischen mit den nach Handschriften berichtigten Texten u. einem Wörterbuch. 3. grossenteils neubearbeitete Auflage. Leipzig, J.-C. Hinrichs, 1901 ; in-8° de 40 + 60 p.

Le succès de cette grammaire, qui en est déjà à sa troisième édition, est légitimé par les qualités qui la distinguent, à savoir : précision, netteté et concision. Nous louons surtout l'auteur d'avoir fourni aux lecteurs des spécimens des textes avec ponctuation et accentuation supralinéaire. Seulement l eût été bon de dire la valeur de ces signes.

STRACK (H.-L.). Die Sprüche der Väter. Ein ethischer Mischna-Traktat, hrsg. u. erklärt. 3. wesentlich verbesserte Auflage. Leipzig, Hinrichs, 1091 ; in-8° de 58 p.

Nouvelle édition excellente.

SWETE (H.-B.). An introduction to the Old Testament in Greek. With an appendix containing the letter of Aristeas ed. by J. Thackeray. Cambridge, University Press, 1900 ; in-8° de XI + 592 p.

TAYLOR (C.). Cairo Genizah palimpsests, hebrew-greek, from the Taylor-Schechter collection, including a fragment of psalm XXII according to Origen's Hexapla. 11 collotype plates. Londres, Clay, 1901 ; in-4° de 104 p.

TEDESCHI (I.-R.). La Cabbala o la filosofia religiosa degli Israeliti. Trieste, impr. Morterra, 1901 ; 16 p.

Textus hebraici emendationes quibus in Vetere Testamento Neerlandice vertendo usi sunt A. Kuenen, J. Hooykaas, W.-H. Kosters, H. Oort, ed. Oort. Leyde, Brill, 1901 ; in-8° de IV + 150 p.

URQUHART (J.). Die neueren Entdeckungen u. die Bibel. 2. Band. Von Abraham bis zum Auszug aus Aegypten. Uebersetzt von E. Splied. Stuttgart, Kielmann, 1901 ; in-8° de XII + 331 p.

VIGOUROUX (F.). La Sainte Bible polyglotte, contenant le texte hébreu original, le texte grec des Septante, le texte latin de la Vulgate et la traduction française de Glaire. Ancien Testament. T. II. Paris, Roger et Chernoviz, 1901 ; in-8° de XI + 913 p.

WIERNIK (P.). דיא אידישע געשיכטע History of the Jews from the earliest period to the present time. New-York, Rabinowitz, 1901 ; in-8° de 381 p.

En jargon judéo-allemand et caractères hébraïques.

WORCESTER (E.). The book of Genesis in the light of modern knowledge. New-York, Mc Clure, Philipps et Cie, 1901 ; in-12 de XX + 572 p.

WORMS (M.). Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients u. ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen (Mutakallimun). Munster, Aschendorff, 1900 ; in-8° de VIII + 70 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte u. Untersuchungen hrsgg. von C. Baeumker u. G.-F. Hertling. Bd. III. Heft IV.).

Contient en appendice une dissertation d'Averroès sur la question d'après la version hébraïque.

WRIGHT (A.). Psalms of David and higher criticism ; or, was David the sweet psalmist of Israel. Londres, Oliphant, 1900 ; in-8° de 266 p.

ZIMMERN (H.). Biblische und babylonische Urgeschichte. Leipzig, Hinrichs, 1901 ; in-8° de 40 p.

ZWIEBEL (S.). Perlenschnur talmud. Weisheit. Drohobycz, impr. Zupnik, 1901 ; 18 p.

ZELLER-WERDMÜLLER (H.). Die Zürcher Stadtbücher des XIV. und XV. Jahrhunderts. I. Leipzig, 1899 ; in-8°.

Ces registres renferment naturellement un grand nombre de délibérations relatives aux Juifs de Zurich : juridiction réservée au Conseil de ville (p. 270-p. 35), décision visant les appels portés aux tribunaux rabbiniques de Worms et de Rothenburg ; règlements pour la synagogue (p. 270) et le cimetière (p. 269) ; réglementation du prêt (p. 33, 66, 300) ; situation des Juifs bourgeois de la ville (p. 87, 125, 260) et étrangers (p. 320) ; mesures prises en leur faveur, sauvegardes, responsabilité des pères et maîtres dont les enfants et domestiques malmènent des Juifs (p. 143) ; interdiction de paraître en public pendant la semaine sainte (p. 17), etc. Les pièces 173 et 174 du 2e livre (p. 341-343) montrent le retentissement sur la communauté de Zurich du martyre des Juifs de Schaffhouse (1401). Après avoir assuré de nouveau la sauvegarde des Juifs, la ville semble cependant en avoir fait poursuivre deux. (H.).

3. *Périodiques.*

The American journal of semitic languages and literatures (Chicago, trimestriel). = = Vol. XVII, 1901. = = N° 2, janvier. Henry

Hayman : The blessing of Moses, its genesis and structure. — G. Ricker Berry : A note on Gen., 6, 3. = = N° 3, avril. = = Julius-A. Bewer : Lexical notes (שמר, Amos, I, 11 ; אתה, Deut., XXXII, 21 ; אשר, Is., I, 17 ; זר, Is., I, 7 ; רגמה, Ps., LXVIII, 28 ; פחח, Is., XLII, 22). — — M. L. Margolis : Notes on some passages in Amos (III, 12 ; IV, 3 ; IV, 5 ; V, 6). = = N° 4, juillet. = = J. Barth : Beiträge zur Suffixlehre des Nord-Semitischen. — Ed. König : The emphatic state in Aramaic = = Vol. XVIII. = = N° 1, octobre. Hans H. Spoer : The origin and interpretation of the tetragrammaton.

Revue biblique internationale (Paris, trimestrielle) = = 10e année, 1901. = = N° 1, janvier. A. van Hoonacker : Notes sur l'histoire de la Restauration juive après l'exil de Babylone (*suite*, n° 2). — Lagrange : Études sur les religions sémitiques. I. Les Sémites. — Hubert Grimme : Mètres et strophes dans les fragments hébreux du ms. A de l'Ecclésiastique (*suite*, nos 2-3). — Vincent : Le tombeau des Prophètes. = = N° 2, avril. = = Hackspill : Études sur le milieu religieux et intellectuel contemporain du Nouveau-Testament (*suite*, n° 3). — Lagrange : Études sur les religions sémitiques. II. Enceintes et pierres sacrées. — Hugues Vincent : Monuments en pierres brutes dans la Palestine occidentale. = = N° 3, juillet. = = Condamin : Les chants lyriques des Prophètes. Strophes et chœurs. — Van Kasteren : L'Ancien Testament d'Origène. — Vincent : Hypogée antique à Jérusalem = = N° 4, octobre. = = Prat : Le nom divin est-il intensif en hébreu ? — Lagrange : L'inscription de Mésa. — Du même : Études sur les religions sémitiques. III. Les déesses Achéra et Astarté.

The Jewish quarterly Review (Londres). = = Vol. XIII, 1901. = = N° 50, janvier. C.-G. Montefiore : Rabbinic judaism and the Epistles of St. Paul. — S. Schechter : Geniza specimens (acte de mariage, 1082, entre David Hanasi, fils de Daniel Hanasi, et Nasia, Karaïte, fille de R. Moïse, fils d'Aron Hacohen). — H. Hirschfeld : Mohammedan criticism of the Bible. — Miss Nina Davis : An aspect of Judaism in 1901. — F.-C. Conybeare : The Testaments of the XII Patriarchs (*suite*). — H.-S.-Q. Henriques : The Jews and the English law. — Moritz Steinschneider : An introduction to the Arabic literature of the Jews (*suite*, n° 51). — Israel Zangwill : Poetry. Adon Olam. — W. Bacher : Zur Mozaikkarte von Madaba. — Samuel Poznanski : Einige Bemerkungen zu einem alten Bücher-Catalog. — Israël Lévi : Errata à *J. Q. R.*, XIII, 1 et suiv. — H.-P. Chajes : Der Name ישראל ; חלק. = = N° 51, avril. = = S. Schechter : Geniza specimens (critique de la Bible sous forme de *pizmon*). — G. Buchanan Gray : The Encyclopaedia biblica (vol. I and II) and the textual tradition of hebrew proper names. — E.-N. Adler : Autos da fé and Jews. — Abram S. Isaacs : The Talmud in history. — G. Margoliouth : A Muhammadan Commentary on Maimonides Mishneh Torah. — I. Abrahams : Niese on the two Books of the Maccabees. — David Kaufmann : I. Die Vertreibung der Marranen aus Venedig im Jahre 1550. II. Die Verbrennung der talmudischen Litteratur in der Republik Venedig. — D.-S. Margoliouth : The legend of the apostasy of Maimonides. — W. Bacher : Zur der von Algâhiz citirten Uebersetzung aus Jesaja. — M. Simon : On Josephus, Wars, V, 5, 7. — E.-N. Adler : Karaitica. — E.-N. Adler and I. Broydé : An ancient bookseller's Catalogue. = = Juillet. = = S.-J. Salomon : Art and Judaism. — K. Kohler : Abba, father, title of spiritual

leader and saint. — T. Tyler : The origin of the tetragrammaton.— S.-A. Hirsch : Some literary trifles. — Morris Jastrow : The Hebrew and Babylonian accounts of creation. — A. Harkavy : Fragments of anti-karaite writings of Saadia in the imperial public library at St.-Petersburg. — M. Berlin : Psalms IX and X. — A. Büchler : Der Patriarch R. Jehuda I. und die griechisch-römischen Städte Palästinas. — W. Bacher : Zu Schechters neuestem Geniza Funde. — S. Poznanski : Einige vorläufige Bemerkungen zu dem Geniza-Fragmente *J. Q. R.*, XIII, 345 ff. (sur le même texte). = = Vol. XIV, octobre. = = Lionel Abrahams : Menasseh ben Israel's mission to Oliver Cromwell. — J. Skinner : Notes on a newly acquired Samaritan manuscript. — S. Schechter : Geniza specimens. Saadyana (I. premières pages du *Séfer Hagalouy* ; II. trois fragments du *Séfer Hamoadim*, divisé en versets, avec points-voyelles et accents ; III. fragment du même ouvrage, peut-être ; IV. sept morceaux se rattachant à la querelle de Saadia et de Ben Méir). — Morris Joseph : Religious life in the home. — R. Gottheil : Gleanings from Spanish and Portuguese archives. — C.-G. Montefiore : The desire for immortality. — H.-M. Adler : The Jews in southern Italy. — W. Bacher : Ein hebräisch-persiches Liederbuch. — N. Porges : Zu Schechter's neuestem Geniza-Funde (voir le numéro précédent ; M. N. Porgès dit, avec raison, que les attaques contre la Bible contenues dans ce texte ne sont pas de l'auteur de l'écrit, mais sont des objections auxquelles il répondait, montrant ainsi que les savants avaient autre chose à faire qu'à s'occuper des minuties de la Massora et de la grammaire). — S -A. Hirsch : Isaiah XLV, 18, 19. — M. Kayserling : Autos da Fé and Jews. — Critical notices (intéressants comptes rendus, dus à M. C.-G. Montefiore, de Krauskopf, *Rabbi's impressions of the Oberammergau passion Play*, et de Loisy, *Études bibliques* et *La religion d'Israël*). — H. Hirschfeld : Descriptive Catalogue of Hebrew mss. of the Montefiore library.

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums (Berlin). = = 44e année, 1900. = = N° 9, septembre. Dr L. Katzenelson : Die rituellen Reinheitsgesetze in der Bibel u. im Talmud (*suite*, n° 10). — Samuel Poznanski : Miscellen über Saadja (III. Die Berechnung des Erlösungsjahres bei Saadja, *fin*, nos 11-12). — Leo Bäck : Zur Charakteristik des Levi ben Abraham ben Chajjim. — J. Kracauer : Verzeichniss der von Pfefferkorn 1510 in Frankfurt a. M. confiscirten jüd. Bücher (*suite*, n° 10). = = N° 10, octobre. = = D. Grünewald : Einige Bemerkungen zu Maimuni's Mischna-Commentar des Tractats Erubin. — J. Elbogen : S. D. Luzzato's Stellung zur Bibelkritik. = = Nos 11-12, novembre-décembre. = = [Bassfreund] : Die Erwähnung Jochanans des Hohenpriesters im Pseudojonathan zu Deuter., 33, 11, und das angeblich hohe Alter dieses Targum. — S. Eppenstein : Die hebr.-arabische Sprachvergleichung des Jehuda ibn Koreîsch. — Moritz Steinschneider : Isak Israeli. — C. Werner : Zum Autograph Abraham Maimuni's. — Albert Wolf : Zwei auf Judentaufen bezügliche Medaillen. — Zwei ungedruckte italienische Briefe S.-D. Luzzatto's. = = 45e année, 1901 (Breslau, Koebner). = = Nos 1-2, janvier-février. H. Flesch : Zur Exegese der verschiedenen Namen der Stiftshüte. — J. Krengel : Variae lectiones zur Tosefta. — A. Epstein : Die nach Raschi benannten Gebäude in Worms. — S. Horovitz : Das hebräisch-persische Wörterbuch des Salomo ben Samuel. — F. H. Wetstein : Ursprung des

Faliennamens ורואל. = = N°s 3-4, mars-avril. = = Leo Bäck : Harnack's Vorlesungen über das Wesen des Christenthums. — J. Krengel : אפיקוליס. — M. Steinschneider : Saadia Gaons arabische Schriften. — Ad. Schmiedl : Randbemerkungen zu Saadia's Pentateuch-Uebersetzung. — M. Steinschneider : Zur Litteratur der Maimoniden. — H. Berger : Der Commentar des R. Benjamin b. Jehuda zu den Sprüchen. — F.-H. Wetstein : Noch ein Wort über die jüngst in Krakau aufgefundenen Grabschriften. — Albert Wolf : Ein Amulet der Sammlung Strauss. — Lewinsky : Ein Aktenstück zur Geschichte der Juden in Hildesheim aus dem Anfange des 18. Jahrhunderts. — Immanuel Löw : Miscellen (sur les Fragmententargum éd. par Ginsburger). = = N°s 5-6-7, mai-juillet. = = M. Brann : Die Familie Frankel. — Al. Kisch : Prager Notizen zur Biographie Zach. Frankels. — J. Eschelbacher : Zacharias Frankel. — M. Güdemann : Zach. Frankel. Von ihm u. über ihn. — L. Treitel : Zach. Frankels Verdienste um die Septuaginta-Forschung. L. Dobschütz : Zach. Frankels Einleitung in die Michnah. — A Schwarz : Die Ehe im biblischen Altertum. — M. Fried : Das Losen im Tempel zu Jerusalem. — W. Bacher : Die Gelehrten von Cäsarea. — S. Horovitz : Analecten. — B. Ziemlich : Die Anklage des Jad hachasakah Maimuni's. — M. Brann : Verzeichniss der Schriften u. Abhandlungen Zacharias Frankels.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Giessen, semestriel). = = 21^e année, 1901. = = N° 1. Bernh. Luther : Die israel. Stämme. — Georg Beer : Ps., LXXIII, 24*b* : ואחר כבוד תקחני. — H.-P. Chajes : Miscellen (1. Ez., XXVII, 4 ; 2. Ps , CX ; 3. Prov., XXV, 11*b*-12*b*). — A. Büchler : Das Entblössen der Schulter und des Armes als Zeichen der Trauer. — Paul Volz : Die Handauflegung beim Opfer. — J. Goettsberger : Die syro-armenischen u. die syro-koptischen Bibelcitate aus den Scholien des Barhebräus. — K. Haacke : Zu Jerem., 2, 17. — P. Placidus Steininger : Ein neues hebr. Wort. — B. Stade : Die Kesselwagen des salomon. Tempels I Kön. 7, 27-39. — Siegmund Fraenkel : Zu Ben Sira. — K. Budde : Die ursprüngliche Bedeutung der Lade Jahwe's. — A. Mez : Nochmals Ri. 7, 5, 6. — Cheyne : The image of jealousy in Ezechiel. — D. Meinhold : Miscellen (Jes., XL, 10 ; LII, 13 ; LXI, 6 *b*). — Bibliographie. = = N° 2. = = W.-R. Arnold : The composition of Nahum 1-2. 3. — E. Baumann : Zwei Einzelbemerkungen. I. Jes., 18, 4 ; 2. Jes. 7, 8, 9. — M. L. Margolis : A passage in Ecclesiasticus (XXXIV, 16, même explication et même conclusion dans mon commentaire *ad loc.*). — P. Kahle : Beiträge zur Geschichte der hebräischen Punktation (fragments de la Bible avec un nouveau système de ponctuation ; je possède un morceau du même exemplaire, morceau que j'ai acheté à l'Exposition de 1900 ; l'article est très intéressant. Signalons, à cette occasion, une autre étude du même auteur, Zur Geschichte der hebr. Accente, *Z. D. M. G.*, LV, sur des fragments avec ponctuation babylonienne ; le fonds du Caire que que j'ai acquis pour le compte de M. le Baron Edmond de Rothschild en renferme également.) — W. Bacher : Zu Ed. Königs neuestem Werke (Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die bibl. Litteratur). — Eb. Nestle : Miscellen (1. Ein moabitisches Karthago ? 2. Gen. XVI, 14 ; 3. Sap. Salom. II, 8-9). — Stade : König Joram von Juda.

Zeitschrift für hebraeische Bibliographie (Francfort, bimestriel).

= = 4e année, 1900. = = N° 1. M. Steinschneider : Christliche Hebraisten (*suite et fin*, n°s 2-6 ; 1-4 de l'année 1901). — S. Poznanski : Mitteilungen aus handschriftlichen Bibel-Commentaren (V. Fragment eines [arab.] Commentars zu Leviticus). — H. Brody : Elazar ben Jakob ha-Babli (ce poète, qui a vécu en pays musulman, ne serait-il pas l'auteur de la version du Kalila ve Dimna faite sur l'arabe et publiée par J. Derenbourg?). = = N° 2. H. Brody : Ueber die Makame נאם אשר. = = N° 3. = = Simonsen : Abgekürzte hebräische Schriftstellernamen. = = N° 4. = = M. Steinschneider : Arabische Hymnen. = = N° 5. = = G. Margoliouth : Levi b. Gershon's Introduction to his Commentary on the book of Proverbs. — J. Horovitz : Ein arabischer Brief an R. Chananel. = = N° 6. = = W. Bacher : Zum Schrifttum u. Ritus der Juden von Buchara. — Poznanski : Miscelle (sur l'auteur de la lettre à R. Hananel). = = 5e année, 1901. = = N° 1. P.-T. Weikert : Aus Montefiascone. — S. Krauss : Eine orientalische Kethuba. = = N° 2. = = A. Marx : Eine Sammelhandschrift im Besitze des Herrn A. Epstein (contient, outre les sept petites Massechtot, la plupart des anciennes chroniques juives et des petits midraschim). = = N° 3. = = H. Abramowitz : Shaar ha-Shir. — A. Harkavy : Zu Chajjudsch' viertem gramm. Werke. = = N° 4. = = S. Poznanski : Mitteilungen aus handschriftlichen Bibel-Commentaren. Tanchum Jeruschalmi's Psalmen-Commentar. = = N° 5. = = S. Eppenstein : Verbesserungen u. Ergänzungen zu Joseph Kimchi's Mischle-Commentar. — W. Bacher : Ein Ritualcompendium in persischer Sprache. — M. Steinschneider : Miscellen u. Notizen : Arabische Quellen über Juden ; Zur Parabel von den drei Ringen ; Der Jude im Türkischen Schattentheater ; Zur Calamität der Hirten u. Aussätzigen (1320-1).

5. *Notes et extraits divers.*

= = Le *Boletin de la Real Academia de la Historia* de Madrid continue à enrichir la science juive d'études diverses et de documents. Notre collaborateur M. Kayserling les utilise pour les notes qu'il publie ici sur l'histoire des Juifs en Espagne. Relevons les articles suivants : Novembre 1899, Fidel Fita : Repoblacion de Fuencarral a mediados del siglo XV. Datos ineditos ; janvier 1900, Gabriel Llabrés : Los Judios mallorquines. Coleccion diplomatico desde el ano 1247 al 1387 ; Fidel Fita et G. Llabrés : Privilegios de los hebreos mallorquines en el codice Pueya (*suite et fin*, février-juin, cf. Morel-Fatio, *Revue*, t. IX) ; Fidel Fita : Fragmentos de un Ritual hispano-hebreo del siglo XV. ; mars, Fidel Fita : Los judios mallorquines y el concilio de Viena ; avril, Fidel Fita : Aguilar de Campoo. Documentos y monumentos hebreos ; décembre, Juan de Dios de la Rada y Delgado : La sinagoga mayor de Toledo ; avril 1901 : Rafael Ramirez de Arellano : Matanza de judios en Cordoba, 1391.

= = *Revue des Écoles de l'Alliance israélite*. Publication trimestrielle. Paris, Durlacher. Cette Revue a pour but de permettre aux instituteurs de l'Alliance israélite d'échanger leurs vues sur l'œuvre à laquelle ils collaborent et les innovations à y apporter. Mais, en même temps, elle se propose de réunir des monographies sur les communautés juives d'Afrique et d'Orient, légendes locales, monuments, pierres tombales,

guenizot, etc. Dans les trois premiers numéros, avril-juin, juillet-septembre et octobre-décembre 1901, ce programme a déjà été mis à exécution avec un grand succès. Il faut signaler particulièrement les articles de M. Moïse Nahon : Roumis et Forasteros (au Maroc), le mauvais œil ; de M. Cohen, La reine bulgare Théodora ; de M. F. Abib, Notes sur les Israélites de Téhéran ; de M. Confino, La communauté juive d'Ispahan ; diverses notes sur des Pourim locaux : Le Pourim de Saragosse, célébré le 17-18 Schebat en Sicile, à Jérusalem, Aïdin, Smyrne, Mélasso et Salonique, de Los Christianos (1er éloul, au Maroc) d'Alger ; une enquête sur le mauvais œil, qui a provoqué déjà diverses réponses ; plusieurs études de M. Franco sur la communauté israélite de Safed (intéressantes, mais dénotant une connaissance insuffisante de l'histoire). On remarquera la part faite avec raison au folklore. Un des meilleurs morceaux jusqu'ici parus est assurément la leçon de notre collaborateur, M. Julien Weill : « A propos de l'enseignement de l'histoire juive ». Ce sont d'excellents conseils en même temps qu'une vue d'ensemble sur cette histoire et la manière de l'enseigner.

= = *Antologia ebraica*. Depuis Tisri 5662 (septembre 1901) paraît sous ce titre, à Livourne, par les soins de l' « École supérieure rabbinique » de cette ville, une revue mensuelle consacrée aux études juives. Si cette publication pouvait ressusciter en Italie le mouvement qui a produit S.-D. Luzzatto et ses élèves !

= = *Ost und West*. Illustrierte Monatsschrift für modernes Judenthum. Premier numéro : janvier 1901 (libr. Calvary, Berlin). Revue littéraire, artistique et même scientifique.

= = *The Jewish Encyclopedia*. The launching of a great work. Publisher's Announcement on the completion of the first volume (New-York et Londres, Funk et Wagnalls, 1901). Ce prospectus, admirablement imprimé et contenant des centaines de photographies des collaborateurs de cette « grande œuvre », doit être enregistré comme le signe d'une révolution dans les mœurs de la librairie — au moins de la librairie juive et scientifique. Le lecteur y gagne de pouvoir contempler une foule de savants connus et inconnus, et même l'écriture et des spécimens de corrections d'épreuves de quelques-uns de ces savants. Si ce luxe de publicité doit assurer le succès de l'entreprise, nous nous inclinerons devant ce savoir-faire de nos confrères transatlantiques, tout en regrettant que le public ait besoin, pour être alléché, de tels moyens de séduction !

= = *A historic jewish banquet in the City of New-York* (impr. Ph. Cowen). Dans ce banquet « historique » on but au succès de la Jewish Encyclopedia, et M. Isidore Singer exposa le plan d'une Université juive-américaine. Ce projet fut, paraît-il, accueilli avec enthousiasme. Nous faisons des vœux sincères pour la réussite de cette idée, sans y croire beaucoup.

ISRAEL LÉVI.

König (Eduard). **Hebräisch und Semitisch**, Prolegomena und Grundlinien einer Geschichte der Semitischen Sprachen, nebst einem Excurs über die vorjosuanische Sprache Israels und die Pentateuchquelle PC. Berlin, Reuther et Reichard, 1901 ; in-8° de VIII + 128 p.

Nous avons rendu compte ici même des deux dernières parties de la Grammaire hébraïque de M. König, à laquelle est venu s'ajouter le volume intitulé *Stilistik*, *Rhetorik*, *Poetik* (Leipzig, 1900). Pour compléter son œuvre, la plus considérable que la philologie hébraïque ait produite depuis longtemps, M. König projette une grammaire comparée et historique des langues sémitiques. Comme travail préparatoire, M. König vient de publier une brochure assez étendue, où il étudie quelques points saillants de l'histoire des langues sémitiques.

Au début, M. König examine l'origine du langage, dans lequel il voit, non pas une révélation, mais « la résultante inconsciente des facultés corporelles et intellectuelles spécifiques de l'homme ». Les éléments primordiaux du langage sont : l'imitation des sons perçus par l'homme, la reproduction volontaire des cris arrachés à l'homme par ses diverses sensations ou sentiments, la différenciation des consonnes d'après l'intensité de l'effort accompli dans un acte, l'emploi instinctif de certains sons comme particules démonstratives (articles, pronoms, etc.), l'application des premiers sons qu'émet la bouche de l'enfant aux êtres qui l'entourent (papa, maman).

La comparaison des langues d'un même groupe permet-elle de conclure à l'existence d'une langue commune primitive d'où sont sorties les langues de ce groupe ? Oui, dit M. König, car cette hypothèse explique plus naturellement la similitude des mots les plus usuels et des formes grammaticales, que l'hypothèse d'emprunts réciproques. Pour retrouver cette langue-mère nous devons étudier comment se sont formées les langues dont l'histoire nous est entièrement connue, telles que les langues romanes, issues du latin. On y remarque, en général, la substitution des voyelles longues aux diphtongues, la suppression des voyelles brèves, l'addition de sons accessoires, tels que le mouillage, l'adoucissement des consonnes, le raccourcissement des mots, la négligence dans l'emploi des flexions et leur remplacement par des mots auxiliaires, etc., le tout servant à faciliter la prononciation et à augmenter la clarté. Des changements analogues se remarquent dans les dialectes sémitiques modernes.

S'appuyant sur ces faits pour la comparaison des langues sémitiques anciennes, M. König montre que la phonétique et la vocalisation de l'arabe littéral ne sont pas artificielles, comme on l'a prétendu. Il examine ensuite les caractères particuliers de l'arabe,

de l'éthiopien, de l'assyrien, de l'hébreu[1] et de l'araméen[2]; et, de cette étude, M. König conclut que l'arabe est la langue sémitique qui a le mieux conservé les formes primitives. Il rappelle les diverses phases par lesquelles l'idée de l'antiquité de l'arabe a passé chez les grammairiens modernes. Si l'arabe n'est pas la langue sémitique originale, car il présente lui aussi des formes secondaires, il s'en rapproche le plus.

M. König passe ensuite à la division des langues sémitiques. Il repousse les arguments sur lesquels M. Hommel s'était appuyé pour répartir les langues sémitiques en deux groupes : l'assyrien d'une part, l'arabe, l'araméen et le cananéen de l'autre. Il réfute ensuite longuement — trop longuement à notre avis — l'idée de M. Hommel, que les Juifs, au temps de Josué, parlaient arabe, et qu'il en reste des traces dans le code sacerdotal. Après cette digression, M. König montre que M. Hommel a eu tort de vouloir opposer, en second lieu, l'araméen et l'arabe au cananéen (c'est-à-dire à l'hébreu), car l'hébreu et l'arabe ont des caractères communs et, de même, l'araméen et l'hébreu.

On a voulu soutenir que, en ce qui concerne les sibilantes, l'araméen avait un caractère plus primitif que l'arabe. M. König établit que la thèse inverse est plus vraisemblable. Pour ce qui touche les particularités de la morphologie de l'arabe, Michaelis, de Lagarde, Hoffmann ont eu tort d'y voir des inventions des grammairiens, et on se tromperait en tenant la richesse de l'arabe comme plus moderne que la pauvreté de l'araméen ou même de l'hébreu. Le rang de succession que Ewald a assigné aux langues sémitiques est mal fondé.

Dans un dernier chapitre, M. König conclut que les langues sémitiques représentent des développements différents d'un même idiome. Les Sémites ont formé deux courants, l'un a suivi le Tigre et l'Euphrate, ce sont les Assyro-Babyloniens; l'autre s'est établi plus à l'ouest, ce sont les Arabes et les Araméens. Entre ceux-ci sont venus se placer les Hébreux, qui s'étaient détachés des Assyro-Babyloniens. Au point de contact entre l'hébreu et le cananéen s'est formé le dialecte de Sindjirli, et entre l'arabe et le babylonien se trouvent le minéen, le hadramotite et l'éthiopien.

Nous ne saurions souscrire entièrement à cette division des langues sémitiques, qui est fondée beaucoup plus sur la phonétique que sur la morphologie. Les sons se modifient beaucoup plus facilement que les formes grammaticales; c'est donc d'après celles-ci qu'il

[1] A cette occasion M. König maintient, contre M. Barth, que les désinences poétiques *i* et *ô* sont bien les terminaisons des cas. Il aurait pu réfuter le principal argument de M. Barth, à savoir que *i* et *ô* sont accentués, tandis que *a* ne l'est pas, en faisant remarquer que l'analogie des suffixes pronominaux *î* et *ô* a pu exercer ici son influence.

[2] M. König émet ici une opinion de la justesse de laquelle nous sommes depuis longtemps convaincu, à savoir que la terminaison de l'état emphatique n'est pas autre chose que l'*a* de l'accusatif.

faut, avant tout, apprécier la parenté des langues sémitiques. Aussi croyons-nous que l'assyrien et l'éthiopien forment un groupe spécial, car ces deux langues ont de nombreux traits communs, dont les deux principaux sont : l'absence de passif interne et l'existence du futur avec voyelle *a* de la première radicale : *ipaqid, yefaqid*. Ce groupe, qu'on peut appeler oriental-méridional, s'oppose au groupe occidental-septentrional, qui comprend l'arabe, l'hébreu et l'araméen.

Les autres critiques que nous avons à faire ne portent que sur des points de détail.

Page 2. — Ce n'est pas aux savants juifs que revient l'honneur d'avoir défini l'homme : un animal parlant. Cette définition remonte à Aristote, qui avait dit : un animal raisonnable. Par suite du double sens de λόγος et de ses dérivés, l'animal raisonnable est devenu, chez les traducteurs syriens, arabes et juifs, l'animal parlant.

Page 6. — M. König croit, avec d'autres, que la voyelle *u* indique la dépression de l'âme, et que, pour ce motif, elle sert au passif. Ce symbolisme, en lui-même peu vraisemblable, est, dans l'espèce, tout à fait inexact, car la voyelle *u* exprime l'*activité* dans le verbe à l'imparfait, et c'est sans doute pour cette raison même qu'elle est devenue la caractéristique du passif. Le passif n'est, en effet, qu'un actif dans lequel le complément direct est devenu le sujet grammatical. Il est à noter que la voyelle *u* dans les désinences, préfixes et suffixes pronominaux exprime l'indépendance, par opposition à l'*i* et à l'*a*. L'*u* marque, en effet, la première personne au passé (*qatal-tu*) [1], le nominatif dans les noms, l'indicatif dans l'imparfait, et, dans les préfixes verbaux, il est employé pour le causatif : *yuqattil*, *yu(a)qtil*. Il serait étonnant, enfin, que la voyelle haute (en arabe *ra/'*) indiquât l'abaissement de l'âme !

Page 7. — M. König trouve incontestable que les dentales et autres particules démonstratives marquent l'excitation, et c'est pourquoi elles sont employées pour le causatif. C'est encore du symbolisme. Il nous semble beaucoup plus naturel de penser qu'une particule démonstrative précédant un verbe donne l'idée d'une action accomplie par un autre : *celui-là tuer* signifie : (faire que) un autre (que soi-même) tue, c'est-à-dire faire tuer.

Page 56. — D'après M. König, le suffixe *tumâ* dans *antumâ, qataltumâ* contiendrait la terminaison du pluriel devant la marque du duel. Tout d'abord, il aurait mieux valu parler de *humâ*, car, selon toute vraisemblance, *tumâ* est composé de *ta* + *humâ*, comme *tum* de *ta* + *hum* et *tunna* de *ta* + *hunna*. Quant à *humâ*, malgré l'apparence, il ne réunit pas le pluriel avec le duel; car, en réalité, *hum* est une abréviation de *humû* = *hum* + *û*, de même que *humna* vient de *hum* + *na* ; or, la vraie marque du masculin pluriel est *û* dans *humû*, de

[1] Il nous paraît infiniment probable que l'*i* dans אני, אנכי, קטלתי, מי est une altération de l'*u*. Cet *i* n'a rien à voir avec l'*i* du suffixe de la première personne des noms qui vient de *iya*, ni avec le suffixe *ni*.

même que *na* dans *humna* indique le féminin pluriel, cf. *qatal-û*, *qataln-a*. Mais *hum* tout seul égale *huw* dans *huwa* = *huw* + *a*[1]; cf. *qatal-a*. Donc, dans *humâ* on a simplement le pronom personnel de la 3e personne avec le suffixe *â* du duel.

Page 58. — Les grammairiens européens nous paraissent s'être trompés, à la suite des grammairiens arabes, sur l'étymologie de l'arabe *awwal* « premier ». Ce mot est, selon nous, pour *'aw'al*, de la racine ראל, qui existe en hébreu dans le verbe הוּאיל « commencer », et c'est un superlatif, comme le grec *prôtos*, le latin *primus*, l'allemand *erst*. Le diptotisme de *'awwal* en est la preuve, de même que la forme du féminin *'ûlay* pour *wu'lay*, comme *kubray* de *'akbar*. *Awwal* s'est formé de *'aw'al*, comme en hébreu צַוָּאר de צוּאָר. Il ne peut venir de la racine אול, qui, en arabe, signifie « aboutir » et non pas « commencer ».

Page 62. — Nous ne comprenons pas pourquoi M. König veut que l'*a* dans בַּת soit plus primitif que l'*i* dans *bint*, alors que l'hébreu a lui aussi la voyelle *i* dans בִּתִּי. Il est vrai, que, en hébreu l'*a* se change souvent en *i* dans une syllabe fermée non accentuée, mais inversement un *i* primitif est souvent remplacé par *a* dans une syllabe fermée accentuée. Dans des cas semblables la prononciation arabe nous paraît avoir une valeur décisive ; car les voyelles arabes ont beaucoup moins varié que les voyelles hébraïques.

Page 64. — Il est possible que la forme *yaqatil*, qu'on trouve en assyrien et en éthiopien, soit protosémitique, mais ce n'est pas une raison pour que *yaqtul* en dérive par contraction. L'arabe ne nous présente pas de contractions de ce genre. *Qatal*, *qatil*, *qatul* ne sont pas nécessairement plus anciens que *qtal*, *qtil*, *qtul*, qui se trouvent dans l'imparfait et l'impératif de toutes les langues sémitiques.

Ibid. — La terminaison *a* de אקטלה ne vient pas forcément de *an*, car, en hébreu, il a pu y avoir confusion entre le subjonctif et l'énergique.

Ibid. — D'où M. König sait-il que, dans l'arabe classique, l'impératif *uqtul* a le ton sur la première syllabe ?

Les quelques observations que nous venons de formuler visent beaucoup moins les théories de M. König que les concessions qu'il a cru devoir faire aux théories adverses. C'est dire que nous sommes très heureux de voir ce savant grammairien repousser les systèmes à la mode et refuser de remettre en doute les faits acquis pour le plaisir de dire du nouveau. Nous attendons avec impatience la grammaire comparée que M. König projette de faire, et dans laquelle on retrouvera l'érudition profonde, la science raisonnée et raisonnable qui distinguent ses écrits.

MAYER LAMBERT.

---

[1] Ceci explique l'emploi du מ, en phénicien et peut-être en hébreu, dans למו, comme suffixe de la troisième personne du singulier.

RATNER (B.). ספר אהבת ציון וירושלים. Variantes et additions pour le texte du Talmud de Jérusalem d'après d'anciennes sources. Traité de Berachot. Wilna, Romm frères, 1901 ; in-8° de VI + 218 p.

De tous les écrits de la tradition juive le texte du Talmud palestinien (jérusalémite) est celui qui a souffert le plus du temps. Dans sa forme la plus complète, telle que nous l'avons dans l'édition princeps (Venise, Bomberg, vers 1522), les deux derniers « Ordres » ne sont représentés que par le traité de *Nidda*, interrompu au milieu ; les quatre derniers chapitres du traité de *Sabbat* et le dernier chapitre du traité de *Makkot* manquent. Les quatre manuscrits cités dans la note finale de cette édition, ainsi qu'à la fin du traité de *Sabbat*, et qui ont été utilisés pour cette première édition, peuvent être considérés comme perdus. Tout au plus le manuscrit de Leyde (de l'an 1289), le seul qui soit connu jusqu'ici, pourrait-il être pris pour l'un de ces quatre manuscrits. Aucun autre manuscrit du Talmud palestinien ou même de traités isolés de ce Talmud n'a encore été retrouvé. Seuls quelques fragments ont paru au jour dans ces derniers temps. Le texte de l'édition princeps est tout à fait défectueux, sans doute à cause de l'état des manuscrits qui ont servi à l'établir, et les impressions suivantes faites sur l'édition de Venise (Cracovie, 1609 ; Krotoschin, 1866) ont encore augmenté le nombre des fautes. En raison de cela, quelques éditions partielles ont de l'importance pour le texte du Yerouschalmi, pour avoir été faites d'après d'autres manuscrits que l'édition princeps, comme, par exemple, l'édition de quelques traités avec le Commentaire de Josué Benvenisti (שדה יהושע, Constantinople, 1662) et les éditions d'Amsterdam (1710) et de Mayence (1878). Une source particulièrement utile pour la critique du texte du Talmud de Palestine, ce sont les citations de ce Talmud dans les auteurs anciens. Zacharias Frankel, mon défunt maître, dont nous allons célébrer le centenaire et dont les travaux sur le Yerouschalmi constituent un des principaux mérites, a déjà mis à profit, dans la mesure la plus large, ces citations du Yerouschalmi, dans son Commentaire sur les premiers traités (*Berachot*, *Pea*, 1874). Il y a quelques années M. Chwolson (dans un journal hébreu) engageait les talmudistes de Russie à étudier à fond les sources anciennes, halachiques et autres, afin d'y recueillir les matériaux pour la correction et l'amélioration du texte du Talmud de Palestine. Il est inutile de rappeler que, pour un travail de ce genre, il faut non seulement être familiarisé avec la littérature talmudique et midraschique, mais posséder un véritable esprit scientifique. Il suffit de rappeler le nom de M. Rabbinowiçz, l'inoubliable auteur, enlevé trop prématurément à sa grande tâche, qui a accompli ce travail pour le Talmud de Babylone de la manière la plus remarquable. La tâche recommandée par Chwolson vient

d'être remplie par un savant de Wilna, dont l'érudition et l'esprit scientifique s'étaient déjà affirmés dans un ouvrage important, l'édition critique du *Séder Olam*, précédée d'une introduction bien menée. Dans le présent volume, M. B. Ratner donne le commencement du travail inspiré par Chwolson : l'*apparatus* critique du texte du traité de Berachot du Talmud palestinien, formé à l'aide d'ouvrages anciens de la littérature halachique et agadique. — A la fin de la préface (p. VI), M. Ratner expose brièvement les raisons pour lesquelles il ne réimprime pas lui-même le texte, en y ajoutant, sous forme de notes, les variantes qu'il a trouvées. Un semblable système serait sans doute le plus commode, et l'auteur aurait pu se dispenser de réimprimer plusieurs fois maintes variantes qui se trouvent chez divers auteurs, comme il a dû le faire. D'autre part, le système choisi par lui a l'avantage de fournir dans son ensemble tout le passage tel qu'il figure dans la source en question et de fournir la leçon divergente dans la citation, sans imposer l'obligation de consulter la source. M. Ratner ajoute au texte de l'édition princeps du Talmud jérusalémite, qu'il accompagne ligne par ligne de ses remarques, les variantes des éditions partielles mentionnées ci-dessus et surtout les citations des anciennes autorités, après avoir fait ressortir les leçons divergentes offertes par ces citations. Parfois il cite aussi le passage parallèle de la Tosefta et du Talmud babylonien, et surtout il se livre, au sujet des variantes les plus importantes, à une dissertation approfondie. Cependant il ne perd jamais de vue le véritable but de son travail et il s'efforce de réunir complètement les éléments de critique textuelle sur le passage en question, en tant que ce texte est établi par les sources auxquelles on a eu recours. Il cherche à faciliter l'interprétation du texte — quoique rarement — par des notices explicatives personnelles et surtout par les citations des explications d'auteurs plus anciens sur les passages du Yerouschalmi. De la préface de l'auteur (p. V), nous extrayons les phrases suivantes, qui résument les résultats de son travail : « Dans les écrits des anciens, on cite beaucoup de phrases du Yerouschalmi qui manquent complètement dans nos éditions. J'ai indiqué les passages auxquels appartiennent ces phrases. Le manuscrit le plus complet du Yerouschalmi fut celui qui a servi à R. Eliézer b. Joel Halévi (הראבי״ה), car il cite beaucoup de phrases de ce texte qui étaient inconnues de ses contemporains. Il faut aussi tenir compte du fait que les leçons du Yerouschalmi varient chez les auteurs des divers pays, suivant la variété des manuscrits qui y étaient répandus. — Il faut noter encore que R. Ascher b. Yehiel, dans son commentaire sur *Berachot*, cite le Yerouschalmi avec des leçons remarquables qui ont été écartées dans les nouvelles éditions de ce Talmud au profit de la forme usuelle du texte. Ces leçons d'Ascheri concordent avec le texte de l'édition de Constantinople. Les citations du Yerouschalmi des anciennes autorités concordent souvent avec l'édition d'Amsterdam ou avec celles de Venise et de Mayence. » A ces remarqu contenues

dans la préface, ajoutons-en encore quelques-unes qui se trouvent dans l'ouvrage même et qui sont intéressantes pour l'histoire du Talmud de Palestine. L'auteur de l'אור זרוע (R. Isaac de Vienne) avait sous les yeux des textes différents du Yerouschalmi (p. 172 sur 11 *c*, 3) ; Joseph Karo, dans le בית יוסף, a utilisé plus d'un manuscrit du Yerouschalmi (p. 117, sur 8 *c*, 53) ; on voit par la remarque de Josué Benvenisti sur j. *Berachot*, 7 *a* 2, que les variantes qu'on trouve chez Salomon Syrileio ne proviennent pas d'un manuscrit, mais de modifications arbitraires de ce commentateur (p. 90) ; Salomon Adeni, dans son commentaire sur la Mischna מלאכת שלמה, composé à Jérusalem en 1617, utilise l'édition princeps. Toutefois il a eu aussi sous les yeux le Commentaire de Salomon Syrileio, ainsi que des manuscrits du Yerouschalmi (p 34) ; les citations du Yerouschalmi dans les Tossafot sur *Berachot* portant le nom d'Ascheri (תוספות הרא"ש) prouvent que ces Tossafot n'ont pas Ascheri pour auteur (p. 95, 173). — Ces remarques, intéressantes au point de vue de l'histoire littéraire, le sont moins pour l'objet principal de l'ouvrage ; il en est de même des démonstrations établissant que les anciennes autorités halachiques avaient recours souvent au Talmud de Palestine pour la fixation de la Halacha (voir la remarque sur 2 *d* 27, se rapportant a Maïmonide, *Hilch. Keriat Schema*, I, 9).

Les cas où M. R. prouve, sur la foi d'anciennes citations, que dans notre texte des passages entiers ont été omis, sont particulièrement remarquables : P. 21, sur 3 *c* 4 ; p. 22, sur 3 *c* 6 ; p. 23, sur 3 *c* 26 ; p. 76, sur 6 *b* 43 ; p. 86, sur 6 *d* 35 ; p. 121, sur 8 *d* 87 ; p. 176, sur 11 *c* 51 ; p. 209, sur 14 *a* 62 ; p. 213, sur 14 *a* 73. — Dans d'autres cas, les citations nous indiquent une forme différente du texte ordinaire. Par exemple, p. 43, sur 4 *c* 8 ; p. 45, sur 4 *c* 27 ; p. 59, sur 5 *b* 44 ; p. 60, sur 5 *b* 65 ; p. 78, sur 6 *b* 56 ; p. 81, sur 6 *b* 71 ; p. 109, sur 8 *a* 39 ; p. 120, sur 8 *d* 51 ; p. 173, sur 4 *c* 5 ; p. 174, sur 11 *c* 17. Quelquefois les variantes offrent, au lieu d'une expression incompréhensible ou peu claire, l'expression exacte et originale. Ainsi, par exemple, sur 3 *c* 74 : סמוך (ou סמיך), au lieu de סבר (p. 27) ; sur 4 *b* 64 : מרמז, au lieu de מדמי (p. 41). Des variantes dignes de remarque sont : sur 3 *d* 35, סודרן, au lieu de כולכן (p. 32) ; sur 5 *a* 46, ארכונא, au lieu de ארקבטא (p. 54) ; sur 7 *b* 45, אי איקרות (l. איקרית), au lieu de אין הוא (p. 94) ; sur 9 *a* 54, מסטר, au lieu de מתסיר (p. 129, d'après R. Yona sur *Berachot*, 26 *b*, qui explique le mot par l'araméen סטר ; le verbe serait donc quelque chose comme l'équivalent de מצדד). — Dans la variante nous trouvons quelquefois la véritable forme du mot comme, par exemple, sur 2 *d* 55, משמעיניה (infinitif *peal* avec le suffixe), au lieu de משמענא (p. 10). Sur מחויי (inf. *peal*), 3 *c* 51, une variante porte ממחי, une autre מימחא, c'est-à-dire l'infinitif *peal*, qui ici n'est pas à sa place (p. 25, une troisième variante מי מחזיא est à corriger en מימחויא, et celle-ci en מימחייא, ce qui est une autre forme de l'inf. *peal*, voir Dalman, *Grammatik des jüd. paläst. Aramaïsch*, p. 289).

Les variantes donnent souvent le véritable auteur d'une sentence

dont le nom a été altéré dans le texte ordinaire du Yerouschalmi. Ainsi, par exemple, p. 26, sur 3 *c* 58, ר' חזקיה, au lieu de חזקיה (car il ne peut être question ici que de R. Hizkia, l'Amora de Césarée du IVe siècle, et non de Hizkia, le fils de Hiyya). — P. 29, sur 7 *d* 27, ר' אחא ב' חנינא, au lieu de ר' חמא ב' חנינא. — P. 38, sur 4 *b* 9, בשם רב, au lieu de בשם רב הונא. — P. 177, sur 11 *c* 64, ר' יונה, au lieu de ר' יוחנן. — P. 121, sur 8 *d* 75, ר' יריאה בשם ר' אבגר, au lieu de ר' אבהו בשם ר' אבגר — P. 179, sur 11 *d* 1, ר' אחא בשם ר' יוחנן, au lieu de ר' אחא (d'après cela l'explication de Deutéronome, XXXIII, 23, donnée dans mon *Agada der palästi. Amoräer*, III, p. 137, n'est pas d'Aha, mais de Yohanan). — P. 182, sur 12 *a* 6, ר' אבא ורב יהודה בשם רב, au lieu de רבא ורב יהודה. — P. 194, sur 12 *d* 31 (ch. IX au commencement), devant אם היה אדם מסויים il faut mettre א"ר יוסי.

Dans la chaîne de la tradition, 4 *a* 68, les variantes réunies par Ratner (p. 17) offrent la véritable leçon : רבי אידי (au lieu de ר' אורי). Toutefois il omet de confirmer le fait. Voir à ce sujet Buber, sur son *Tanhouma*, לך לך, 1, note 3; *Ag. der pal. Amoräer*, III, 704, 3. De même, M. Ratner néglige de donner l'indication exacte des auteurs dans les passages suivants : 6 *d* 8, où שמואי dans les éditions est plus exact que שמלאי (p. 84) ; 7 *b* 24, ר' יהודה בר בבא, et non ר' יהודה בר אבא (p. 93) ; 9 *d* 8 (p. 134), ר' חגי est à rejeter d'après le passage parallèle j. *Gittin*, 47 *b* 83, et aussi à cause de Tanhoum b. Hiyya, qui ailleurs aussi rapporte des sentences de Simlaï (voir *Agada d. pal. Amoräer*, I, 554, 3) ; 11 *a* 70 (p. 163) ר' יצחק ור' נתן est seul exact, comme on le voit par les passages parallèles (cf. *Agada der Tannaiten*, II, 399, 6).

Comme on le voit par les derniers exemples, M. Ratner ne tient pas un compte suffisant du secours qu'offre le Talmud palestinien lui-même, c'est-à-dire des passages parallèles. En tout cas, il eût réuni des matériaux suffisants pour la critique du texte de beaucoup de passages du traité de *Berachot*, s'il avait cité les passages parallèles d'autres traités. Cette omission est particulièrement sensible, par exemple, p. 40 (sur 4 *b* 38), où il fallait citer *Schekalim*, 47 *a*, et *Moed Katon*, 83 *c*, et non simplement le Midrasch Samuel, chap. XIX. Sur 8 *a* 16 (p. 106), cf. *Taanit*, 65 *c* ; de même, sur les passages suivants. — Sur 11 *b* 44 (p. 214), il fallait renvoyer non seulement à *Exode r.*, ch. XII, et *Lév. r.* ch. XXIV, mais aussi à j. *Sanhédrin*, 18 *a* (voir encore d'autres passages parallèles dans *Ag. d. pal. Am.*, II, 82, 1). — Sur 4 *a* 5, M. Ratner renvoie à Yalkout sur Gen., XXXII, 9, et prétend que le Yerouschalmi ne contient qu'un extrait de la version plus complète contenue dans le Yalkout. En réalité, cette version est empruntée à *Gen. r.*, ch. LXXVIII (§ 3), et le Yalkout a simplement omis de mentionner la source. D'ailleurs, il est possible qu'à l'origine la version complète se trouvait aussi dans le Yerouschalmi.

Sur 9 *a* 30, M. Ratner (p. 122) cite la remarque importante d'Azoulaï (ברכי יוסף, sur *Yorè Dèa*, 276) que les mots כגון אל אלהים ה'

sont une glose marginale ayant passé par erreur dans le texte. M. Ratner veut lui-même retrouver une pareille glose (p. 124) dans les mots כגון ר' יוסי הגלילי, 9 *b* 19, parce que dans les Midraschim on ne trouve rien de semblable sur Yosé le Galiléen. Cependant c'est là un argument insuffisant, cf. encore *Ag. der Tannaiten*, I, 361. Par contre, on peut considérer les mots se trouvant dans l'*Eschkol* après רבי זעירא ורב יהודה (12 *d* 41), savoir תלמידיה דרב (p. 195), comme une glose explicative se rapportant à רב יהודה. De même, dans la même source, p. 72 (sur 6 *a* 72), כלומר טמאו est une glose sur l'aram. וסאביה. Souvent la leçon du texte édité doit être préférée à la leçon ressortant des anciennes citations, surtout là où celle-ci est facile à reconnaître comme une corruption de la leçon exacte. Il eût été bon que M. Ratzer signalât comme telles les variantes de ce genre. Ainsi, p. 15 (sur 3 *a* 56) : שהיא, au lieu de שיהא ; p. 22 (sur 3 *c* 6), ר יהודה בר אבין, au l. de ר' יוסי בר אבין ; *ib.*, ר' יהודה בן לוי, au l. de ר' יהושע בן לוי ; p. 40 (sur 4 *b* 21), ר'ש' בן אלעזר, au l. de ר'ש' בן אבא ; p. 52 (sur 4 *d* 50), צרור, au l. de ערוך ; p. 103 (sur 7 *c* 66), כל זמן, au l. de כל מאן. — M. Ratner explique fort bien les variantes de l'édition d'Amsterdam (1710) sur 11 *b* 25, בר' אלעזר, au l. de במה דברים אמורים ; il explique cette variante comme une fausse interprétation de l'abréviation (במה דברים אמורים) בד"א, qu'on a lue par erreur בר"א (p. 166).

Relevons tout particulièrement une remarque très heureuse de M. Ratner sur 7 *d* 27 (p. 105). Elle concerne le passage de j. *Pesahim*, 31 *d* 13 : ר' יהושע בן לוי אמר תפלות מאבות למדום אב בית דין. Les trois derniers mots (אב בית דין) résistent à toute interprétation. M. Ratner les explique d'une façon très simple grâce à l'hypothèse suivante. Dans le traité de *Pesahim* il y avait ici primitivement toute la longue série de sentences qu'on trouve dans le traité de *Berachot*, de 7 *a* 71 à 7 *d* 27. Tout ce passage, qui commence par les mots ר' יהושע בן לוי אמר תפלות מאבות למדום et qui termine par les mots אב בית דין, fut omis dans *Pesahim* et on n'y conserva que les mots du commencement et de la fin. Sans doute il y avait devant אב בית דין la formule abréviative וכו' qu'on a omise. M. Ratner apporte ainsi des preuves positives du fait que les anciennes autorités ont aussi lu le passage en question dans le traité de *Pesahim*. Par l'Introduction au Talmud jérusalémite de Frankel (מבוא הירושלמי), qu'il ne paraît pas connaître, M. R. aurait pu apprendre que les anciens copistes se sont permis d'omettre dans le texte du Yerouschalmi des passages parallèles (p. 142 *b*, ונראה שזה היה מנהג הסופרים להשמיט במס' זאת מה שבא כבר במסכת אחרת). Voici encore quelques remarques :

P. 1 (sur 2 *a* 41), au l. de דצדי לון, M. Ratner met וצדון להון, sans indiquer d'où il a tiré cette leçon. Il donne seulement une explication du terme מפחדים. En réalité, וצדי להון est la leçon véritable. C'est un verbe impersonnel avec le sens : il y a en eux de l'inquiétude (voir Levy, IV, 170 *b*). צָדֵי להון se trouve sous la forme hébraïque

dans צודה להם, M. *Rosch Haschana*, I, fin (22 *a*). A l'exemple d'Elia Wilna, Frankel corrige דצדי en דצרי, ce qui est naturellement inutile. — P. 25, l. 8, au lieu de הוין, lire הוינן. — P. 61 (sur 5 *c* 21). La leçon מתכשר (au lieu de משתכר) se trouve aussi dans *Koh. r.*, sur VI, 2. — P. 69 (sur 6 *a* 25). L'hypothèse sur בתובה (qu'il faudrait lire כתובה et considérer comme une épithète de l'Amora précédemment nommé) a déjà été faite par Mendelsohn, voir *Revue*, XXXIX, 306; cf. *ib.*, XL, 127). — P. 69 (sur 6 29-24). Ce n'est pas קביל אבולי, mais קביל אבילוי qui est la leçon exacte. Voir *Ag. d. pal. Amoräer*, III, 13, 2. — P. 69, l. 9, du bas, au lieu de פליט, lire פלטת. — P. 70 (sur 6 *a*, 43 et 45). M. Ratner considère la variante ר׳ נתן, au lieu de ר׳ כהן, d'une citation, comme la leçon exacte et il ajoute : ר׳ נתן היה כהן אחוי דר׳ חייא בר אבא. En réalité, le frère de Hiyya b. Abba s'appelait ר׳ כהן ; voir j. *Sabb.*, 5 *b* 35 ; le passage parallèle à ce passage du Yerouschalmi, *Gen. r.*, ch. VI (mais non *Koh. rabb.*, sur III, 2) intercale, il est vrai, entre ר׳ et כהן le nom de נתן, mais cette addition manque dans les mss. de *Gen. rabba* (voir *Ag. d. pal. Am.*, III, 178, 6). Du reste, ר׳ כהן, nommé dans j. *Pesah.*, 6 *a*, n'est pas le plus ancien Amora de ce nom, le frère de Hiyya b. Abba, mais un Amora plus récent (v. *Ag. d. pal. Am.*, III, 734, *Monatschrift*, 1901, p. 306), un contemporain de Hizkia, nommé en même temps que lui. — P. 90 (sur 6 *d* 72), M. Ratner est d'avis que la leçon de l'édition d'Amsterdam, אבא מחמיר, est plus exacte que la leçon ordinaire, ר׳ אבא מחמיר. En réalité, la remarque de R. Hizkia (c'est ר׳ חזקיה qu'il faut mettre, au lieu de חזקיה) se rapporte à la sentence, qui précède (l. 67), de R. Abba au nom de Rab. — P. 96 (sur 7 *b* 61). M. Ratner cite Tossafot sur *Megilla*, *s. v.*, וישלח, et critique la note marginale במדרש ; selon lui, il s'agirait de fait de notre passage du Yerouschalmi. Or, l'indication במדרש est exacte, car l'explication du mot לצולה (Is., XLIV, 27) se trouve aussi dans les deux ouvrages midraschiques : *Echa r.*, proemium, nº 23, et *Koh. r.*, sur XII, 7. — P. 97 (sur 7 *c*). La conséquence que M. Ratner tire de la sentence de Méïr, sur I Sam., I, 12, est incompréhensible pour moi. La sentence de Méïr (voir *Ag. d. Tann.*, II, 22), rapportée par une série d'auteurs de la tradition, n'a aucun lien avec les sentences précédentes d'autres docteurs concernant l'âge de Samuel. — P. 111 (sur 8 *a* 67). Au sujet de la phrase אחיתופל היה מתפלל ג׳ תפלות חדשות בכל יום, M. Ratner observe qu'il faudrait peut-être lire ר׳ אחא. Frankel aussi (dans son Commentaire) fait cette remarque : ואפשר שיש כאן איזה טעות סופר. Il n'y a pas de motif pour admettre cette hypothèse. Evidemment la valeur morale attribuée par la légende à Ahitofel devait être caractérisée aussi par le fait que, dans les trois offices quotidiens de la prière, il introduisait toujours une prière nouvelle. Très vraisemblablement ceci repose sur une interprétation du nom par un notarikon : א[שר] חי[דש] תפל[ה]. On peut admettre aussi que le psaume LV a exercé une influence en cette circonstance. Dans ce psaume, le v. 14, d'après l'ancienne interprétation, se rapporte à

Ahitofel (voir Targoum, *in l.*; *Sanhédrîn*, 106*b*). Si dans le même psaume, v. 18, David dit de lui-même ערב ובקר וצהרים אשיחה, c'est-à-dire déclare que lui-même priait trois fois par jour, l'ancienne agada voyait là une allusion à Ahitofel, à qui on attribuait une habitude spéciale en ce qui concerne la prière : David veut dire que lui aussi faisait chaque jour trois nouvelles prières (voir encore ma remarque à ce sujet dans le הגרן, 3e partie, qui paraîtra prochainement). — P. 118 (sur 8*d* 20). Au sujet de l'hypothèse qu'il y aurait eu ici כל המיצר אל יודה, voir *Agada der babylonischen Amoräer*, p. 28, note 193. — P. 122 (sur 9 *a*). Sur la question soulevée ici par Ratner, voir *Ag. d. pal. Am.*, I, 223. — P. 176 (sur 11 *c* 55). Au sujet de la correction de l'erreur de *Séder Haddorot*, voir *Ag. d. pal. Am.*, III, 54, 4. — P. 187 (sur 12 *b* 13). Au lieu de אבא בר בר חנא, R. Méïr de Rothenbourg a la véritable leçon, אבא בר רב הונא, que j'ai déduite du contexte (*Ag. d. pal. Am.*, III, 2, note 4), — P. 191 (sur 12 *c* 55). L'indication de la marge de Yalkout, II, § 680 : ירושלמי ברכות פ"ח, est fautive. Au lieu de ירושלמי, il faut בבלי. L'expression en question se trouve *Berach.*, 64 *a*. — P. 193 (sur 12 *c* 58). Il eût fallu citer les passages parallèles *Soukka*, 34 *c* 17, et *Megilla*, 72 *a* 27, d'où il ressort que R. Tanhouma est l'auteur de la sentence (voir *Ag. d. pal. Am.*, III, 468). — P. 196 (sur 13 *a* 7). Ici il eût fallu citer comme source *Tanhouma*, éd. Buber, בראשית, 7, que Yalkout sur Josué, 24 (§ 33) a reproduit.

Il faut encore appeler l'attention sur un côté extérieur de l'ouvrage de M. Ratner, qui en rend l'emploi sensiblement malaisé. Si l'on veut y chercher les variantes de quelque passage, on ne les trouve pas indiquées, comme dans les notes ci-dessus, par colonnes et lignes. Au contraire, au commencement de chaque paragraphe il n'y a que l'indication du chapitre et de la Halacha. Or, on sait qu'une « Halacha » du Yerouschalmi s'étend souvent sur plusieurs colonnes. Ainsi, par exemple, à la p. 21-39 de l'ouvrage de M. Ratner, il y a environ cinquante paragraphes qui tous sont marqués de la suscription פ"א ה"א (soit פרק א' הלכה ה'). Ils se rapportent à j. *Berach.*, 3 *c* 1-3 *d* 47. Si on étudie d'une façon continue le texte du Talmud, il n'y a pas d'inconvénient à suivre les remarques de M. Ratner, mais, si on veut s'en servir pour des passages isolés du texte, cela prend du temps et devient pénible. En continuant son travail pour les autres traités du Yerouschalmi, que le savant auteur veuille bien obvier à cet inconvénient. En outre, il serait à désirer que les variantes dans les citations fussent marquées par d'autres caractères.

Pour terminer, qu'il me soit encore permis de mentionner une omission frappante dont l'auteur s'est rendu coupable. Il ne tient presque aucun compte du Commentaire de Frankel sur le traité *Berachot* (je ne l'ai trouvé mentionné que p. 69, sur 6 *a* 25, à propos d'une particularité insignifiante) ; or, Frankel, dans son Commentaire et dans les grandes gloses qui l'accompagnent, comme nous l'avons déjà dit plus haut, se réfère fréquemment aux citations du

Yerouschalmi fournies par les auteurs anciens et, par suite, il a ainsi préparé la voie à la collection systématique de ces variantes faite par M. Ratner. Il est curieux que M. Ratner donne à son ouvrage à peu près le même nom, אהבת ציון וירושלים, que Frankel a choisi pour son Commentaire (אהבת ציון). Quelle que soit la raison qui a motivé la conduite du savant de Wilna à l'égard de son glorieux prédécesseur, il peut cependant en être considéré comme un disciple et continuateur, non seulement à cause du nom de son ouvrage, mais aussi pour son dévouement à l'étude du Yerouschalmi. Puisse-t-il mener à bonne fin son œuvre et contribuer ainsi à faire mieux comprendre le Talmud palestinien !

Budapest, sept. 1901. W. BACHER.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

Tome XLI, p. 126. Itzig ou Isaac Méir de Phalsbourg vécut dix ans dans la maison du rabbin Joseph Steinhardt à Nidernay ou Niderenheim, et partit ensuite avec lui à Furth. Il y fit pendant plusieurs années des conférences talmudiques à des jeunes gens et il publia les Novelles de Joseph Berlin sur les quatre parties du code rituel, qui avaient paru sous le titre de באר יעקב, et qu'il accompagna des consultations dues à Joseph Steinhardt, Joseph Oettingen, rabbin à Wassertrüdingen, et d'autres, ainsi que de remarques et d'additions (Furth, 1767). Avant que Itzig, qui devint le gendre de Steinhardt, n'occupât le siège rabbinique à Uffholz, il était — בשבת התכמוני — à Moutzig (Préface d'Isaac Méïr au באר יעקב, Consultations זכרון יוסף, II, nos 12 et 26). — *M. Kayserling.*

Ibid., p. 134. — Wolf Buhl ou Bühl (ביהל) était aussi en correspondance avec Joseph Steinhardt (זכרון יוסף, II, no 11). — *M. K.*

Tome XLII, p. 243, l. 31. Lire חופיא, au lieu de הופי. — P. 243, l. 33. Le mot שליין, qu'il faut d'ailleurs lire של יין, n'a aucun sens ici : Gerschom dit : אשקומ"א של יין « l'écume du vin ». — P. 245, l. 18. Lire כתלי דחזירי, au lieu de כתלי וחזירים. Gerschom écrit : קתלי, leçon conforme à celle de l'Arouch. — *Ib.*, l. 27. Au lieu de אאזין, lire מאזנים. La référence *B. B.*, 114 *b*, ne doit pas avoir la même signification que d'ordinaire, car dans *Baba Batra*, 114 *b*, il n'est question ni de אאזן, ni de מאזנים. M. B. a voulu parler probablement du feuillet du ms. — *Ib.*, l. 34 ערי ne veut pas dire d'après Raschi : « fruits du laurier », mais « laurier » : c'est, dit-il, l'arbre sur lequel poussent des « baies » et qu'on appelle « laurier ». — P. 246, l. 31. Lire 89 *b*, au lieu de 896. — P. 247, l. 16. La référence doit être fausse, car on ne trouve pas en *Baba Batra*, 90 *a* (ni même en *b*) de mot תמר. D'autre part, les dictionnaires ignorent l'existence d'un mot תמר signifiant « vin de marc ». — P. 248, l. 31. L'édition de Wilna porte קרנק, leçon qui, au moins, n'est pas contraire aux règles de transcription ordinaires. — P. 249, l. 28. Lire אכסדרה רומייתא. La glose קלושטר ne paraît pas se rapporter au mur, mais aux *fenêtres* ou aux *montants*. Gerschom dit, en effet : ...ומחיצה רביעית נמוכה ובונין עליה על פני כולה חלונות גדולות על גבי פצימין כעין אותם שקורין קלושטר"ר « et on bâtit sur le quatrième mur, sur toute l'étendue, de grandes fenêtres repo-

sant sur des *montants*, semblables à *ceux* qu'on appelle *closter*. — P. 250, l. 1. Lire *B. B.*, 81 *a*. Au lieu de renvoyer à Raschi *Rosch Haschana*, 23 *a*, il était plus simple de dire qu'ici *Baba Batra*, 81 *a*, Raschi donne ce même mot קורייל avec cette explication : « arbre qui croît dans la mer et qui est très rare ». — Dans l'éd. de Wilna, à la suite de la glose קורייל de Gerschom vient קורלו, qui a tout l'air d'une interpolation. — *Ib.*, l. 24. Dans l'éd. de Wilna, Gerschom dit seulement : parfum qu'on appelle *cos* ».

Tome XLIII, p. 71, l. 1. La glose porte uniquement, comme le dit G. lui-même, sur le mot כנתא. — *Ib.*, 11e l. avant la fin. Lire 96 *b* et דולבקי. — P. 73, l. 14. Référence fautive, il faut 90 *b*. — *Ib.*, 12e l. avant la fin. Il faut כיפה ou כיפת הירדן, et non כפת. — P. 75, 9e l. avant la fin. Lire וקיימי. — P. 76, l. 20. Dire plutôt : « Petites poutres en saillie ». — P. 77, l. 10. Pourquoi citer tant de passages où Raschi donne cette glose excepté justement celui d'ici ? — *Ib.*, l. 21. Où se trouve la forme לינדא ? — P. 78, l. 10. Raschi disant לימון, il reste à se demander si les deux mots n'en sont pas un seul ; ון et ץ se confondant fréquemment dans les mss. — *Ib.*, l. 35. Si l'éditeur du Talmud de Wilna a remplacé ערר par ערמון, c'est parce qu'il a pensé à *Baba Batra*, 81 *a*, où précisément le Talmud explique ערמון par ערי, et où Raschi traduit le nom de l'arbre par *laurier*. Il est probable que Gerschom ici en écrivant ערר a voulu hébraïser (au singulier). — P. 80, l. 23. Référence fautive. — P. 81, l. 4. Raschi donne le même mot ici, dans *Baba Batra*, 67 *b*. Dans certaines éditions, la glose de Raschi est écrite מיר"ם *met*. — P. 83, l. 1. Il faut dire que מושקא est la glose de דידבא, et מושקרון celle de בקא. — P. 84, l. 16. Raschi donne le mot au même endroit, 62 *b*. — P. 84, 3e l. avant la fin. Lire חבריצא, au lieu de הבריץ. — Raschi, dans *Berachot*, 37 *b*, glose le même mot, mais d'une autre façon ; il dit : « espèce de שלנייקוק qu'on émiette dans le pot ». — P. 86, l. 9. Raschi donne une glose différente : אשפלדון. — *Ib.*, l. 23. Lire חלילה. — P. 87, l. 14. Raschi a la même glose, ריימא. — P. 88, l. 1. Dans l'édition de Wilna, on lit פרייא, qui a peut-être quelque rapport avec la glose פרקא de Raschi, qui signifie « couleur de peau rouge ». — P. 88, dern. ligne. La glose de Raschi, 43 *b*, porte sur un autre mot, כויץ. Le texte de Gerschom est assez difficile à comprendre, car il dit : ואיכא דגרסי יסעיר לשון רונזיר בלע"ז דכויץ. Que vient faire là le dernier mot ? — P. 89, l. 9. Lire מרכבתא. — *Ib.*, l. 25. Lire מגביא. — *Ib.*, l. 27. La référence 42 *a* est erronée. — *Ib.*, 4e l. avant la fin. Au lieu de בוטמה, lire בוטני, ou בוטמי comme *R. H.*, 23 *a*. — P. 92, l. 21. Au lieu de 92 *b*, lire 63 *a*. — P. 93, l. 19. On ne voit pas que Gerschom emploie le mot dans un autre sens que Raschi. G. dit : « chose qui croît autour de l'arbre appelé *tel*, et R. : « .. à l'écorce de l'arbre appelé *tel* ». — *Ib.*, 11e l. avant la fin. Lire חסחוס. — P. 94, l. 4. Lire יאניבא, au lieu de אניבא. — *Ib.*, l. 28. Il n'est pas inutile d'avertir que d'après Gerschom, c'est une glose slave. — *Ib.*, l. 32. Ce n'est pas ce mot, mais רוחות que Raschi traduit ainsi. Cela n'a pas d'importance, d'ailleurs. — P. 95, l. 2. C'est dans *Pesahim*, 39, que Raschi donne cette autre glose, comme le remarquent les Tosafot. — *Ib.*, 7e l. avant la fin. Ce n'est pas כלונסות que Raschi traduit par *treille*, mais גפן « vigne ». Le texte de la baraïta porte : Une *vigne* d'or se trouvait à la porte du héchal et était suspendue sur des כלונסות ; quiconque faisait vœu d'un grain ou d'une grappe les y pendait. — *Israël Lévi.*

Le gérant, ISRAEL LÉVI.

TABLE DES MATIÈRES

REVUE.

ARTICLES DE FOND.

BRANDIN (Louis). Les gloses françaises (Loazim) de Gerschom de Metz (*fin*) 72
BÜCHLER (Ad.). Les Dosithéens dans le Midrasch. L'interdit prononcé contre les Samaritains dans le Pirké di R. Eliézer. 50
GOLDZIHER (T.). Mélanges judéo-arabes 1
KAYSERLING (M.). I. Notes sur l'histoire des Juifs en Espagne . 123
II. Un chansonnier marrane. Antoine de Montoro..... 259
LAMBERT (Mayer). Les anomalies du pluriel des noms en hébreu. 206
LÉVI (Israël). I. Sur les deux premiers livres des Macchabées. 215
II. Afiquia, femme de Jésus, fils de Sira..... 231
III. Un recueil de Consultations inédites de rabbins de la France méridionale..... 237
LÉVY (Isidore). Cultes et rites syriens dans le Talmud..... 183
MARMIER (Général G.). Contributions à la géographie de la Palestine et des pays voisins (*suite*)..... 161
MONCEAUX (Paul). La Bible latine en Afrique (*fin*)..... 15
SCHWAB (M.). Inscriptions hébraïques en Bretagne 117
SELIGSOHN (M.). Azharot judéo-persanes 101

NOTES ET MÉLANGES.

GINSBURGER (M.). Deux lettres d'Emanuel Porto 133
KAMINKA (Armand). Quel est le Psaume de la dédicace du Temple ?..... 269
KAYSERLING (M.). I. Un conflit dans la communauté hispano-portugaise d'Amsterdam 275
II. Les Juifs de Naples..... 277
LAMBERT (Mayer). I. De la consécration (Lévit., XXVII, 1-24).... 133
II. Notes exégétiques 268
REINACH (Salomon). Note sur une famille juive de Novellara (Italie)..... 135
REINACH (Théodore). L'augure Fulvius et l'enfant Jésus..... 273

BIBLIOGRAPHIE.

Bacher (W.). I. Zur Genesis der Agada. II. Die Alexandrinische Agada, par N.-J. Weinstein 139
II. ס׳ אהבת ציון וירושלים. Variantes et additions pour le texte du Talmud de Jérusalem, par B. Ratner..... 310
Kont (J.). Publications de la Société littéraire israélite de Hongrie 154
Lambert (Mayer). Hebräisch u. Semitisch. Prolegomena u. Grundlinien einer Geschichte der semitischen Sprachen, par E. König..... 306
Lévi (Israël). Revue bibliographique, année 1901..... 278
Additions et rectifications..... 160 et 317
Table des matières..... 319

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

DS
101
R45
t.43

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 08 11 20 11 013 0